LA FILOSOFIA FRENTE AL COMUNISMO

DE SARTRE A HOY

ALAIN BADIOU

siglo veintiuno editores

MÍNIMA

LA FILOSOFIA FRENTE AL COMUNISMO

DE SARTRE A HOY

ALAIN BADIOU

siglo veintiuno editores

MÍNIMA

Índice

Tapa

Índice

Colección

Portada

Copyright

Primera conversación

Segunda conversación

Nota editorial

colección

mínima

Alain Badiou

LA FILOSOFÍA FRENTE AL COMUNISMO

De Sartre a hoy

Conversación con

Peter Engelmann

Traducción de

Román Setton

siglo veintiuno editores

Badiou, Alain

La filosofía frente al comunismo: De Sartre a hoy.- 1ª ed.- Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2016.- (Mínima)

E-Book.

Traducido por: Román Setton // ISBN 978-987-629-637-3

1. Filosofía. 2. Comunismo. I. Título.

CDD 190

Título original: Philosophie und die idee des kommunismus. Im Gespräch mit Peter Engelmann

Traducción de la edición alemana, publicada por convenio con Eulama International Literary Agency

© 2013, Passagen Verlag, Ges.m.b.H., Viena

© 2016, Siglo Veintiuno Editores Argentina S.A.

< www.sigloxxieditores.com.ar >

Diseño de portada: Eugenia Lardiés

Digitalización: Departamento de Producción Editorial de Siglo XXI Editores Argentina

Primera edición en formato digital: marzo de 2016

Hecho el depósito que marca la ley 11.723

ISBN edición digital (ePub): 978-987-629-637-3

Primera conversación

—Antes de abocarnos al tema concreto de nuestra conversación, la "idea del comunismo" en el marco de tu labor filosófica, querría situar esta discusión dentro de un contexto más amplio de problemas vinculados tanto con la filosofía como con la política. Tu filosofía elabora un concepto de sujeto que se diferencia del de la sociedad capitalista, cuya comprensión del sujeto se realiza al reducirlo a las categorías de consumidor y de competidor económico. El concepto "sujeto" cuenta con una prolongada historia dentro de la filosofía, y en Francia se desarrolló incluso una teoría específica de la muerte del sujeto. Por eso me interesa ver cómo se integra tu concepto al respecto dentro del contexto filosófico francés que abarca desde la década de 1960 hasta nuestros días.

—Quiero comenzar con dos observaciones. En los años cincuenta yo estaba muy influido, en primer lugar, por Sartre. Durante los primeros años de mis estudios de Filosofía, sostuve siempre que la categoría de sujeto era una de las categorías fundamentales –y efectivamente lo era–, ante todo bajo la forma de la teoría de la conciencia libre, que Sartre había desarrollado por ese entonces. Así, debo agregar que mi pensamiento surgió también de una filosofía dominada por la teoría del sujeto y formulada en un lenguaje fenomenológico. Provengo de un concepto de sujeto en el sentido de Sartre, pero también en el sentido que le asignaban Merleau-Ponty y, en última instancia, Husserl. A fines de la década de 1950, cuando ingresé en la École Normale Supérieure, donde conocí a Althusser, leí los primeros libros de Derrida y estudié la teoría de Lacan, cambié de vereda –por así decir– y me pasé al campo del estructuralismo; esto es, adherí a una teoría en la cual el sujeto es problemático. Para Althusser el sujeto era un concepto ideológico, burgués. Para Lévi-Strauss y la tradición estructuralista sólo son relevantes las estructuras, y en la tradición que proviene de Heidegger el sujeto es un concepto que surge de la metafísica y que debe deconstruirse.

Todo esto me salió al paso en esa época, aunque cruzado con una suerte de íntima resistencia, que tenía un origen de carácter filosófico: la teoría de Sartre y la gran tradición de la fenomenología entonces vigente. Sin embargo, esa resistencia tenía raíces que eran

ante todo de índole personal y prácticas, porque yo no entendía cómo podía renunciarse a la categoría de sujeto en la política; de hecho, sigo sin poder entenderlo.

—¿Y por qué no es posible esa renuncia?

—No puedo renunciar al sujeto porque la política es una cuestión de orientación, de obrar, de tomar decisiones, de principios, algo que requiere un sujeto, una dimensión subjetiva. Además, doy por descontado que el intento por reducir la política –y el marxismo– a un contexto meramente objetivo, sin la figura de un sujeto, sólo conduce a una suerte de economicismo puro, dentro del cual no se sabe siquiera qué es la acción política en sentido estricto, en tanto acción libre y constructiva. Por todos estos motivos me sumé a las filas del estructuralismo con mis compañeros de ese entonces, aunque seguí fiel a la idea de que debía ser posible unir las teorías del estructuralismo o de la deconstrucción con una renovación del concepto de sujeto. Para eso era necesario transformar la categoría de sujeto, pero también preservarla.

Además, pienso que en aquella época la teoría más importante para mí era la de Lacan, porque otorgaba una considerable significación a las estructuras, y especialmente a las estructuras del lenguaje: lo inconsciente está estructurado como un lenguaje, y otras ideas similares. Sin embargo, en su proceso de dar continuidad a la línea del psicoanálisis, Lacan desde luego preservaba además la categoría de sujeto y, por añadidura, la transformaba para hacer de ella un elemento absolutamente central. Me encontré, por lo tanto, con esta teoría que a mi entender abría un camino posible: uno que aceptaba algunas ideas de la modernidad especulativa pero a la vez preservaba la categoría de sujeto, aunque por supuesto se pagara el precio de reformar significativamente esa misma teoría. Creo que este ha sido siempre mi programa hasta el día de hoy.

—Hace tiempo me pregunto cómo defines tu posición en este contexto.

Dijiste que en el plano político no podría existir acción sin la categoría de sujeto. Pero me gustaría que regresáramos a la filosofía. Mencionaste a algunos filósofos que elaboraron una crítica al concepto de sujeto, pero luego te metiste de lleno en el campo de la política.

—No, sólo quería introducir la política como un ejemplo de un campo de la creación y de la actividad en que el problema fundamental es la construcción de un sujeto.

—¿Coincidirías conmigo si dijese que se necesita un concepto de sujeto en todos los campos de la actividad humana?

—Para abordar ese tema, creo que antes debemos dar un pequeño rodeo. Para mí, el concepto de sujeto está estrechamente relacionado con otros dos conceptos, el de acontecimiento y el de verdad. Se trata siempre del sujeto para un proceso de construcción de la verdad o dentro de un proceso de construcción de la verdad. Mi propio modo de criticar el concepto metafísico de sujeto consiste en afirmar que el sujeto es una creación, algo que yo constituyo; de ningún modo es algo dado. Dada es, por ejemplo, la figura del individuo. Pero para mí "individuo" y "sujeto" no son lo mismo. Existe incluso una oposición entre estas categorías, una oposición integral que alcanza a los fundamentos últimos, más allá de que constantemente los individuos sean convocados a transformarse en sujetos o a ingresar en sujetos. Se trata de un llamado, no de un movimiento natural y persistente. Y este llamado se realiza en nombre de un proceso real, que puede ser político, pero que también puede ser otra cosa: un proceso político, artístico, amoroso. En todos estos casos hay un llamado subjetivo.

—¿Coincides conmigo cuando afirmo que realizar una crítica del sujeto es algo justificado, pero que, a la vez, no es posible realizar una crítica del individuo, pues el individuo es algo dado?

—Coincido por completo.

—Me parece un punto muy importante, porque nos permite resolver algunos problemas de la deconstrucción.

—Creo que en la crítica del concepto de sujeto es importante percibir con claridad que esta crítica apunta a determinado constructo filosófico, que tiene una historia. Acepto que el concepto de sujeto, tal como se lo desarrolló desde Descartes hasta Sartre, es en cierta medida un concepto, un constructo metafísico. Cuando digo que retomo la categoría de "sujeto", eso sucede en un contexto por completo diferente. Desde luego, coincido plenamente cuando se afirma que en esta tradición metafísica existe una suerte de fusión entre individuo y sujeto. Cuando se considera, por ejemplo, el sujeto del Cogito cartesiano, este se demuestra un constructo que remite, en sus fundamentos, a una experiencia individual; también en Sartre la conciencia es individual. Sartre incluso identifica al sujeto por medio de su figura consciente. Por lo tanto, de la deconstrucción de las categorías metafísicas preservo el aspecto que desmantela este constructo universal que fija el sujeto al individuo. De esta manera tenemos, por un lado, la construcción subjetiva, que está vinculada con el proceso de verdad. Y, por otro, al individuo como su portador irreductible, que en ocasiones también he denominado "el animal humano" y que, por su parte, es algo dado, algo que yo llamaría "natural", es decir: uno cualquiera. Los individuos existen en el mundo, pero ese simple hecho no basta para designarlos como sujetos.

—Si alcanzo a comprenderte, con tu última observación quieres decir que el individuo en tanto individuo existente no puede ser deconstruido. Pero también sabemos, por ejemplo, que Hegel comienza su Fenomenología del espíritu con la demostración de que por fuera de la lengua no existe el aquí y el ahora. Esta es la posición opuesta desde la

que él construye su sistema metafísico. El sistema hegeliano toma como punto de partida el reconocimiento del carácter ineludiblemente lingüístico de lo dado. Como punto de partida reconoce que el aquí y el ahora nos son dados únicamente en la lengua y por medio de la lengua, y reconstruye el mundo en el sistema de la ciencia filosófica. Sin embargo, así lo dado pierde su carácter inmediato. Del mismo modo, lo individual ya no es más lo individual sentido o pensado, sino algo mediado de antemano: siempre es de carácter lingüístico. Este es un problema central del discurso filosófico, pero también es un problema de la representación de los "verdaderos" intereses de los individuos "reales". Yo mismo siempre resistí instintivamente la desposesión del individuo. Es decir, insistí en que, tal como se dice actualmente, existe el hecho de la individualidad no deconstruible o inevitable; y en mi crítica de Hegel siempre estuve de parte del individuo, en contra de esa dominación por medio del proceso del lenguaje. Sin embargo, veo también qué críticas pueden planteárseme en este sentido e incluso yo mismo me las planteo. ¿Cómo se podría insistir en la inmediatez del individuo en vistas de la crítica de Hegel? ¿Qué implicancias tiene esto, entonces, para la resistencia política? ¿Puede oponerse aquí algún argumento filosófico a esa resistencia?

—Estoy de acuerdo en indicar esta resistencia inicial del individuo frente a la deconstrucción, aunque bajo la condición de que uno se represente con claridad que este individuo no es otra cosa que un "se da". Se trata del "se da" de la humanidad en tanto animalidad, nada más. Por eso el individuo es en y para sí irreductible, pero eso no le proporciona ningún significado especial, salvo el de su existencia. En otras palabras, estoy de acuerdo con el carácter irreductible del individuo, aunque bajo la condición de que no se oponga el valor del individuo al significado del sujeto metafísico, como si ambos estuviesen en el mismo plano. No estoy de acuerdo por ejemplo con la crítica que Kierkegaard le hace a Hegel. Kierkegaard afirma que la existencia del individuo es en última instancia irreductible. Concuerdo con eso, pero disiento en que implique llevar a cabo, tal como sucede de hecho en Kierkegaard, un proceso propedéutico para una sacralización del individuo de un modo en última instancia religioso. En otras palabras, la vida humana, su carácter irreductible, es la vida de la animalidad

humana en cuanto tal. Por eso, puede decirse que se trata de la no reductibilidad de un cuerpo, de un cuerpo viviente. Un cuerpo viviente es en última instancia no reductible, no se deja deconstruir.

—Es cierto, no puede subrayarse el carácter irreductible del individuo para de inmediato adjudicarle un valor excedente.

—Ese es el punto, exactamente. Por ese motivo sostengo que la estrategia de Kierkegaard es la deconstrucción de la sistemática de Hegel, para hacer surgir el carácter irreductible subjetivo del individuo; pero después vuelve a colocarla dentro de un contexto teológico, dentro de un contexto religioso. Para mí hay en el individuo sólo la animalidad existente, el principio de la vida. La vida es individual, pero se presenta a la vez en el marco de las especies y de la individualización, y por eso mismo no es pasible de deconstrucción. Sin embargo, esto no le otorga ningún tipo de valor superior, salvo el de la nuda existencia. La cuestión que sigue de manera inmediata, saber qué valor tiene la nuda existencia, adquiere su sentido solamente desde la perspectiva de una verdad subjetivada.

—¿No habría que referirse a otro esquema si se quisiera adscribirle valores a esa existencia individual?

—No, no es exactamente así. Tan sólo desde la perspectiva de la emergencia posible de la categoría de sujeto se plantea la cuestión del valor del individuo, ya que el individuo en sí no constituye más valor que el de su perseverar en la vida: “Perseverar en el ser”, como decía Spinoza.

—¿Entonces el concepto de sujeto es el medium en el cual se piensan todos los valores?

—Absolutamente todas las valoraciones se efectúan en el sujeto. Pero no hay que confundir esto con el hecho de que el propio individuo, a partir de sí mismo y por sus propios medios, como sucede en Hegel, ponga en marcha el proceso, que en última instancia arribará a lo absoluto. Y si el individuo no es otra cosa que la perseverancia en la vitalidad, tampoco podrá constituir en manera alguna el espacio para una valoración ni ingresará en la subjetividad. Para eso se requiere otra cosa, aquello que denomino "acontecimiento".

—En Hegel, el comienzo de la fenomenología es algo de lo que uno tiene que liberarse.

—Porque en Hegel nos encontramos con el trabajo de lo negativo, en el que la individualidad, en tanto es trabajada desde dentro por la negatividad, tiende a ir más allá de sí y superarse.

—Pero en verdad eso es precisamente la subjetividad, no la individualidad.

—Como afirma Hegel, lo absoluto se encuentra desde el comienzo en nosotros. La subjetividad está en el individuo. Ya está allí el trabajo de lo negativo, que dispondrá la subjetividad en las sucesivas figuras de la conciencia, porque lo absoluto se encuentra trabajando en la individualidad. Ese es el problema. Pero yo creo que ninguna forma de absoluto trabaja en la individualidad.

—Esa es mi posición. Precisamente allí veo yo el problema en Hegel.

—El individuo es abandonado por lo absoluto, es así. Sin embargo, conservo la categoría de la absolutidad, pero en otro plano. Afirmo, en este sentido, que las verdades que este o aquel sujeto es capaz de alcanzar pueden resultar verdades en cierto sentido absolutas, verdades que construyen la figura de la subjetividad –que es una posibilidad–, pues son universales: no son relativas al contexto de su producción. Además, sostengo que, al hablar sobre la verdad, uno no expresa nada sin hablar a la vez de lo absoluto. Si las verdades son relativas, entonces de hecho no se las puede diferenciar de las opiniones.

Dicho sea de paso, la crítica al absoluto hegeliano no significa, a mi entender, que no exista nada de lo que uno podría decir que es absoluto. Lo absoluto hegeliano, en tanto es consustancial con el trabajo de lo negativo, que termina por elevar la individualidad a la subjetividad, eleva la subjetividad a la figura de la conciencia y alcanza en última instancia la conciencia filosófica y dialéctica, etc. La crítica a este absoluto inicial –que, por otra parte, es también final, porque aquello que se encuentra al final también es aquello que se encuentra al comienzo– no significa para mí que no exista en modo alguno lo absoluto. Se debe comprender antes bien "absoluto" en su sentido elemental, a saber, como aquello que no es relativo, que es universal, que no es dependiente y que no está vinculado de manera esencial con los condicionamientos de su constitución.

—¿Tú aceptas eso?

—¿Que existe un absoluto de ese género? Claro que sí. Y para mí existen las verdades de la matemática, de la ciencia, del arte, del amor, de la política con un significado absoluto, con un valor absoluto.

—¿Y cómo se vincula esa verdad absoluta con la finitud del ser humano?

—El hombre no es en sí finito ni infinito. Tiene acceso a lo infinito, como es obvio. Estamos en condiciones de pensar lo infinito bajo formas de todo tipo.

—¿Hay un espíritu que no pueda ser pensado, como en Hegel, un espíritu absoluto?

—No hay un espíritu absoluto. La construcción subjetiva de una verdad está vinculada con lo infinito, sencillamente porque lo infinito es lo real. Por lo tanto, cuando se tiene una verdad, esta debe estar en contacto con la infinitud de lo real. Si no se tiene una verdad que esté en contacto con lo real, falta un marco para poder producir y a la vez pensar esa verdad. Por eso sostengo que el pensamiento humano se encuentra en el elemento posible de lo infinito. No creo que esto sea un problema; entre los planes para mi próximo libro está demostrar que lo problemático es, precisamente, lo finito.

—¿En qué sentido consideras que lo finito es problemático?

—En verdad con esto pretendo decir que todo es infinito. Lo real es infinito, y las verdades, en la medida en que entran en contacto con lo real, entran en contacto con lo infinito. La pregunta por la finitud es una pregunta en la que, en cierto sentido, lo finito siempre es un resultado. Lo infinito es el modo de ser de todo lo que es y, por el contrario, lo finito –bajo la forma de la obra de arte, por ejemplo– es una extracción finita de lo infinito. Lo finito es una obra de lo infinito, que, por oposición, es lo dado. En este punto hay que invertir por completo la tradición, que siempre ha considerado lo finito como algo evidente y lo infinito como algo trascendente o inaccesible.

Pienso que es exactamente al revés. No se trata de la pregunta por lo infinito. Lo infinito es el "se da" más elemental. El modo en que el pensamiento hace su camino o crea algo, una idea que entra en contacto con lo infinito: esto ya es un problema diferente y en extremo complicado. Pero aquí entra en juego el sujeto. Si quieres, también se puede afirmar que aquello que se denomina sujeto es el momento en que el individuo es convocado al carácter real de lo infinito. Esto es un sujeto. Se lo convoca al carácter real de lo infinito por medio de acontecimientos singulares, que no se derivan de la individualidad; por el contrario, producen, paso a paso, la capacidad del sujeto para alcanzar la infinitud de lo real y trazar un camino en esa dirección. No existe una dialéctica natural. Es una visión cuyo alcance entonces es universal y que, en ese sentido, puede denominarse absoluta. Esta es la cuestión de lo absoluto.

En el detalle todo es muy intrincado, pero las primeras intuiciones son bastante sencillas. La posición fundamental respecto de esta cuestión es que se debe invertir la concepción acostumbrada según la cual lo infinito sería un inalcanzable trascendente y la finitud, el destino ineludible del ser del hombre. Se pueden encontrar huellas de esto ya en Descartes, quien en varios textos explica que en realidad lo infinito es más sencillo que lo finito. Esta intuición ya es reconocible en él. Por otra parte, en las Meditaciones metafísicas puede verse muy bien que la demostración que se da de la existencia de lo real presupone que se debe tomar el camino a través de lo infinito, ya que recién con la prueba de la existencia de Dios uno puede garantizarse que existe al menos algo que es real. Yo coincido con esta potente intuición de Descartes de que cualquier acceso a lo real, cualquier certeza real, presupone que obra la mediación de lo infinito. Existe, por lo tanto, una relación orgánica entre la infinitud del ser, el acceso a esa infinitud del ser, a los diversos procesos de verdad y al hecho de que en todo eso el sujeto es el actor, en la medida en que convoca al individuo a esta acción o a este proceso. El individuo en sí, considerado en sentido estricto, no es finito ni infinito, porque es a la vez finito, según una perspectiva descriptiva exterior –existe la muerte, las limitaciones corporales y todo lo demás–, pero como está también capacitado para lo infinito, entonces no se puede declarar su finitud como una característica irreductible. El individuo es capaz de alcanzar lo infinito, mezclarse con la infinitud de lo real, moverse dentro de

ella, y también es capaz de crear, a partir de esa infinitud, algo finito de valor universal, una finitud de valor universal. El ejemplo típico es la obra de arte, una revolución en la política o un nuevo conocimiento en la ciencia. Hay una gran variedad de ejemplos. En todos estos casos uno se encuentra con la producción subjetiva, que entra en contacto con la infinitud de lo real.

—¿Entonces consideras que el individuo se convierte en sujeto cuando toca lo infinito?

—Sí, cuando se mezcla con lo infinito real. Pero desconfío de la formulación "El individuo se convierte en sujeto". En cambio, prefiero decir: "El individuo se incorpora a un sujeto", porque no siempre –ni siquiera la mayor parte de las veces– es un individuo lo que se convierte en sujeto. El sujeto político, por ejemplo, es un sujeto colectivo, no un individuo. Del mismo modo, en relación con el sujeto artístico, uno puede preguntarse qué es. En la historia hay innumerables especulaciones sobre el genio. Pero de hecho el genio siempre está inserto en un contexto, porque además siempre hay escuelas, grupos, invenciones colectivas bajo las cuales se subsume en última instancia la subjetividad creativa. También este es el caso en la ciencia, obviamente, pues siempre existe una comunidad científica que a fin de cuentas corrobora lo que ha descubierto este o aquel científico. En este sentido, creo que es más acertado decir que el individuo, con su disponibilidad íntegra, su cuerpo, su pensamiento, con aquello que hace, con su ser social, con la lengua que habla, se incorpora al proceso subjetivo; este siempre es un proceso singular, jamás abarca la totalidad de la existencia del individuo, pues la porción del individuo que se incorpora al proceso subjetivo es en sí una porción singular, una extracción del individuo, si se me permite decirlo de este modo. Por otra parte, el individuo también debe seguir comiendo y alimentando su cuerpo, también debe enfermarse y, por último, morir. Todo esto no deja de suceder según su curso; sin embargo, la capacidad para entrar en contacto con lo infinito real se experimenta por medio de su incorporación parcial –en ocasiones transitoria, en ocasiones muy profunda– a un proceso en que se mezcla con lo infinito real, de

modo que también cabría decir que cada individuo puede participar en lo absoluto. No digo que cada individuo se vuelva absoluto, pues esto sería afirmar que existe un sujeto absoluto que reúne en sí a todos los individuos; digo, antes bien, que cada individuo puede tomar parte en lo absoluto. Esta es una posibilidad que está abierta en última instancia a todos los individuos, y que, sin embargo, en cierta medida depende del azar.

—¿Acaso no es este sujeto, este individuo que entra en contacto con lo infinito, la meta de la crítica de la deconstrucción, la crítica de Lacan?

—No lo creo, ya que de ningún modo se trata de la subjetividad en el sentido del sujeto metafísico o cartesiano, ni siquiera de la conciencia sartreana. Se trata de una suerte de posibilidad parcial, que es inmanente para el individuo en tanto posibilidad parcial y necesita la llegada de una intervención externa para manifestarse. Esta es la cuestión del acontecimiento; y esto equivale a decir que en la vida del animal humano debe ingresar algo que le abra esa posibilidad. Si admitimos que esta posibilidad puede desarrollarse por sí misma, volvemos a ser hegelianos. Por eso hay en este proceso un momento de azar. Este es, a pesar de todo, el factor limitante en el proceso que describimos y para el que en realidad todo individuo es virtualmente capaz. Y hay un llamado para el cual el encuentro amoroso es el mejor ejemplo. Uno se topa con alguien –a menudo por azar–, y es posible que en el amor se entre en contacto con la infinitud de la existencia, pero, pese a todo, el azar era necesario para ese encuentro. Lo mismo sucede en la política. Se sabe muy bien –para retomar el ejemplo más reciente de las grandes rebeliones en el mundo árabe– que en su mayoría quienes estuvieron allí ni siquiera intuían tres días antes la capacidad que tendrían para lograr lo que lograron. Pero que ellos tenían en ese momento el sentimiento de estar en contacto con lo infinito, de eso no cabe ninguna duda. Basta con prestar atención a las explicaciones que ofrecían, aunque esas explicaciones fuesen muy sencillas: “Nosotros somos Egipto”. Todo esto significa de hecho que hemos entrado en contacto con algo que va más allá de nosotros. Esto permanece irreversible y absoluto. Incluso cuando este

contacto con lo infinito en tanto creación subjetiva no ascienda hacia un cambio absoluto, ya ha existido de todos modos. Desde luego, esto no es en manera alguna el autodesarrollo del individuo que va más allá del aquí y el ahora; no, es sólo un impulso. Deleuze decía que uno siempre piensa con un impulso desde fuera –para él eso es precisamente la categoría del afuera–, y yo creo que tiene razón. En cierta medida, lo formulé a partir de la categoría del acontecimiento, pero es la misma idea antihegeliana de que algo tiene que venir desde fuera para que esa elevación subjetiva del individuo tenga lugar en la realidad.

—En Hegel no está ese "afuera".

—No, y Hegel incluso intenta desplazar todo hacia "adentro".

—Tú muestras exactamente dónde está el problema en Hegel. ¿Cambia algo la cuestión con Nietzsche y su idea de la muerte de Dios?

—No debemos subestimar el aporte de Nietzsche. En el fondo, pienso que esa contribución consiste en postular la pregunta sobre cuál puede ser la capacidad de creación del hombre, de la humanidad, si Dios no existe, si el Dios del cristianismo, si especialmente el Dios redentor del cristianismo no existe. Si nuestra naturaleza no es salvada por Dios, si se reduce a sí misma, ¿entonces de qué es capaz? Esta pregunta también me la formulo yo en cierto sentido, y por eso entiendo muy bien a Nietzsche en este punto. En realidad se puede recorrer el camino gracias a Dostoievski: para él, si Dios está muerto, entonces todo está permitido. Pero en verdad la tendencia contemporánea tiende antes bien a decir: si Dios está muerto, nada en absoluto está permitido. Además, si Dios está muerto, no somos capaces de nada, debemos contentarnos tan sólo con lo que existe como algo dado. En realidad, creo que existe una forma del ateísmo negativo que

predomina en las sociedades occidentales y que, en última instancia, consiste en decir que se renuncia a Dios, pero en verdad se renuncia a la vez también a todo lo que correspondía con esta idea: a lo absoluto, la salvación subjetiva, la capacidad de hacer y de desear el bien, el misticismo. Todo esto desaparece y, a fin de cuentas, se trata de vivir sin Dios tan cómodo como se pueda. Hay una respuesta posible a la pregunta de Nietzsche. No es la suya, pero es una respuesta posible: si Dios está muerto, entonces dejemos de añorar lo absoluto. Dios está muerto, lo absoluto no tiene ningún fundamento de existencia, no hay ninguna verdad, sólo hay opiniones. Perseguir la felicidad material es el único fundamento del ser de la humanidad; conformémonos con lo que hay. De hecho, hoy en día es el pensamiento que predomina; para mayor precisión, la doctrina nihilista que se ha deducido de la hipótesis de que Dios está muerto.

Precisamente por eso, en cierto sentido, ese "todo" es tan poco cuando Dostoievski dice: "Si Dios está muerto, todo está permitido". Todo está permitido, pero ese todo no es mucho. De hecho, ciertas interpretaciones de la muerte de Dios son una forma de limitar las posibilidades humanas a una supervivencia material lo más agradable posible; eso es todo. La respuesta de Nietzsche no es esa.

—¿Piensas que en esta interpretación nos encontramos frente a una limitación de las posibilidades y capacidades humanas, en el ámbito tanto de la moral como del trabajo y la vida social?

—Claro que sí. Se afirma que el hombre es capaz de muy poco. Por ejemplo, se considera absurda la idea de tomar posición de manera radical por alguna cosa. El sacrificio –se dice– es una idea digna de aborrecimiento, y otras afirmaciones similares. Se ve con claridad que el verdadero problema que plantea la frase de Dostoievski es el siguiente: ¿qué es "todo"? De hecho puede percibirse que es casi nada; es única y solamente la perseverancia en la existencia del animal humano, nada más que eso. Hay que contentarse con eso. Según creo, la grandeza de Nietzsche reside en que él precisamente no hizo suyo este camino nihilista, a pesar de que vio muy bien que

había una posibilidad nihilista. E intentó combatir este nihilismo al afirmar que el hombre es capaz de elevarse más allá del hombre. Esto es el "superhombre". Claro está, puede concebirse el "superhombre" de manera fascista como heroísmo nacional. Pero también se lo puede comprender como algo positivo.

—¿Cómo puede ser visto como algo positivo? ¿En qué ves lo positivo del "superhombre"?

—El "superhombre" puede significar que, al presuponerse la muerte de Dios, el hombre puede ir más allá de sí mismo; es decir, que él conserva sus capacidades, su apertura. Creo que en Nietzsche hay, no obstante, una tendencia –no sé muy bien cómo denominarla– que es, a pesar de todo, "biológica". Biológica, porque consiste en el intento de extraer de la vida misma, de la vida del animal humano, algo que se corresponde con el orden del poder. Esta es una corriente que se prolonga a través de Bergson y llega a nuestros días, hasta Deleuze. Esta corriente afirma que el individuo puede, por medio de un acontecimiento que provenga del exterior, ser extraído de su existencia puramente animal, mediante un acontecimiento que lo impulse en dirección a un proceso de verdad y así le permita entrar en contacto con lo infinito del ser. Desde Nietzsche hasta Deleuze, el hombre puede encontrar en el poder de la vida animal un fundamento creador. Es la idea de que en su fundamento la vida siempre es más poderosa que la individuación, que la vida es más poderosa que el individuo, que el individuo viviente posee algo en su vida que es más poderoso que él mismo.

No creo que sea así; pienso que esto es una forma extraña de hegelianismo biologizado: otro modo de enunciar que el individuo lleva en sí mismo lo absoluto, lo absoluto bajo la forma de lo absoluto de la vida. No creo que el poder de la vida en tanto poder inmanente pueda ser llamado a superar la individualidad. Siempre he estimado que en realidad esta perspectiva de las cosas, según Nietzsche o Deleuze, que se considera a sí misma exactamente lo contrario de Hegel, no era tan opuesta a la de Hegel, pues en última instancia esa perspectiva significa también que lo absoluto está

cerca de nosotros. Con la salvedad de que, desde esta perspectiva, lo absoluto no es el espíritu como en Hegel, sino la vida misma.

—¿Entonces estamos ante un proceso de transferencia?

—Sí, estamos ante una transferencia del espíritu a la vida. Esto es una cuestión biológica, y en última instancia da por resultado el "superhombre"; este es mi juicio definitivo sobre Nietzsche. En mi opinión, la pregunta original era muy poderosa. El intento por encontrar una solución en el poder de la vida me parece fuera de lugar, porque para mí en realidad el poder de la vida es por completo ciego. No es un poder que conduzca en realidad a algo; se trata, antes bien, de un poder que es para su propia perpetuación, pero en el plano de una capacidad inmanente.

— ¿Y Marx? Marx era filósofo, era hegeliano. Están las Tesis sobre Feuerbach que invierten la dialéctica hegeliana. ¿Es esto, tal como recién lo decíamos de Nietzsche, un caso de transferencia de un principio a otro?

—En Marx encontramos esa tentación, por supuesto; una tentación que yo, por otra parte, diría que es típica del siglo XIX y que también podemos encontrar en ciertas interpretaciones expuestas por Freud y el psicoanálisis –esto ya anuncia determinada interpretación de Darwin–. En todos los grandes autores del siglo XIX hay algo de esperanza positivista. Pero lo que quiero decir de Marx en verdad es que existen tres Marx diferentes, tres aspectos que en él no armonizan del todo. Por un lado está la herencia de la filosofía hegeliana, la dialéctica, pensada, en primer término, como dialéctica objetiva; es decir, como desarrollo de contradicciones. Este es el Marx que construye una filosofía de la historia, una visión abarcadora del movimiento histórico.

—¿Es la filosofía de la historia marxiana en realidad la filosofía de la historia hegeliana?

—Sí, por supuesto. Hay allí una transferencia material de la concepción histórica de la filosofía de Hegel, que a pesar de todo se caracteriza por un importante coeficiente de necesidad. En la filosofía de la historia de Hegel, las etapas que se suceden una a otra se encadenan entre sí de manera necesaria; allí encontramos el pasaje del feudalismo al capitalismo, y antes el pasaje de la esclavitud al feudalismo. Al Marx que retoma esto, lo llamaría un filósofo de la historia.

—Sí, él se vale de la lógica hegeliana.

—Sin lugar a dudas. Por mi parte, también diría que hay un primer Marx que en su visión abarcadora de la historia es el más hegeliano. En mi opinión, además hay otro Marx muy diferente, que en realidad intenta construir a la vez una ciencia de la historia y una teoría de su funcionamiento efectivo. Esta teoría no se deduce, tal como él mismo lo dice, de la filosofía de la historia; se deduce de la economía política inglesa. No surge de Hegel, surge de Ricardo. Como se sabe, Marx dedicó la mayor parte de su tiempo a redactar El capital, que por otra parte nunca llegó a terminar. El capital se basa en trabajos científicos extraordinariamente detallados y analíticos; la dialéctica hegeliana desempeña en esa obra un papel completamente subordinado. Con esto no digo que desaparezca del todo; sin embargo, nunca desempeña un papel principal. Sí lo desempeña el análisis de los mecanismos de la plusvalía y su redistribución.

—Pero sin la lógica inmanente de la filosofía de la historia.

—La lógica inmanente de los mecanismos de la plusvalía y su redistribución es una lógica de función.

—¿No estamos acaso frente a un caso de lógica de la crisis?

—En vez de eso, y en última instancia, es una lógica funcional.

—Que sin embargo, en el tercer libro de El capital, desemboca en una crisis.

—Pero tampoco la teoría de las crisis cíclicas es un invento de Marx. La idea de que los mecanismos de la sociedad capitalista generan crisis cíclicas de superproducción ya figuraba incluso en Adam Smith. Aquí nos encontramos, en cambio, con un Marx que en sus análisis se esfuerza por descubrir las leyes de las formas de funcionamiento del capital, para tomarlas como punto de partida para presentar un cuadro analítico de la situación. Pienso que aquí de ningún modo vemos un Marx dialéctico, sino un Marx analítico. No hay allí ni la sombra de una duda: se trata de un Marx que está animado, absoluta y completamente, por el ideal de la ciencia, de la ciencia positiva.

—¿Qué le añade este Marx analítico a Adam Smith?

—En ese aspecto Marx añade a Smith las consecuencias de que el núcleo más íntimo de la cuestión de estudio sea la plusvalía. Añade las consecuencias analíticas y a la vez normativas de que, en última instancia, la ley fundamental consista en mantener a cualquier

precio la tasa de ganancia. Precisamente esto explica entonces los diferentes puntos de giro de la organización social y política. Allí hay, por lo tanto, nuevos descubrimientos significativos, incluso si se lo compara con Ricardo, pero con el mismo espíritu de este. Y este Marx es un gran científico del siglo XIX.

Por último, hay un tercer Marx, que es un hombre político. Este es el Marx que fundó la Internacional, que participó activamente en la lucha de clases en Francia, que condujo luchas de una complejidad extraordinaria contra el anarquismo, contra Proudhon y otras batallas similares. Y este Marx se vale de los otros dos Marx; cuando es necesario, incluso del Marx de la filosofía de la historia, y utiliza también, como es natural, la polémica de la ciencia económica. De este modo, Marx perseguía tres metas. La primera es la gran meta: producir una suerte de marco general de la evolución histórica. La segunda meta es ofrecer una analítica de extrema precisión de los mecanismos de la sociedad contemporánea. Y la tercera es crear una herramienta revolucionaria que signifique una contribución activa al derrocamiento del orden establecido. Este es el Marx que, al fin y al cabo, comenzó como revolucionario en Alemania.

Sin embargo, este Marx abre todavía algo muy diferente. Creo que en la tradición marxista siempre aparece la cuestión de determinar a qué Marx dan prioridad en sus referencias los marxistas correspondientes. Claro está, todo depende del momento, de los períodos, de los hombres e incluso de los textos que se utilicen. Los textos ocultos, los textos prohibidos desempeñan aquí un papel muy importante. De este modo, por ejemplo, en el ambiente francés del Partido Comunista durante treinta años no pudieron leerse los Manuscritos económicos y filosóficos de 1844. Estaban prohibidos, se los consideraba textos hegelianos. Pero ahora, al leer los Manuscritos de 1844, vemos que de hecho se trata de textos que intentan fusionar al primer Marx con el segundo y, en última instancia, hacer que el resultado de esta fusión fluya en un tercer Marx; es decir, formar el sujeto histórico a partir del proletariado; esto permite soldar en una sola pieza la filosofía de la historia y la perspectiva analítica del capitalismo.

Con todo esto quiero decir que Marx es para mí, precisamente a causa de esa complejidad, un punto de referencia en extremo vital,

un punto de referencia muy interesante, porque Marx en el fondo es aquel que intenta producir una teoría del sujeto revolucionario, y lo hace en un contexto todavía dominado por la dialéctica hegeliana; es decir, en un contexto que no se presta por sí mismo a la pregunta por la creación de un nuevo sujeto político. Para alcanzar metas que son fundamentales para el propio Marx y que apuntan a la constitución y el surgimiento organizado de un nuevo sujeto político, persiste una suerte de tensión en el uso del material textual: ya sea analítico o dialéctico, según corresponda, según se esté en el ámbito de la economía o de la historia.

Althusser dice que en Marx no habría una teoría del sujeto, porque no encuentra esa teoría en la lectura de El capital. Si uno lee El capital, no encontrará el nuevo sujeto político. Se sabe que su autor terminó la escritura de El capital cuando llegó al concepto de clases. Todavía estamos muy lejos del sujeto político, imposible de deducir allí. En cambio, es posible valerse de El capital para construirlo. Considero que Marx constituye un primer intento de cuestionarse cómo es factible establecer un vínculo entre una analítica estructural y la dialéctica de modo que se aclare esa pregunta por el sujeto. Para esto soy muy receptivo, porque diría que también es mi problema. ¿Cómo puedo practicar la matemática formal más rigurosa para que así, en última instancia y pese a todo, sirva también a la pregunta por el sujeto? Marx ya lo había intentado, y en cierto aspecto también Freud, de manera análoga, según demostró con claridad Lacan. También en Freud hay una teoría, una tendencia analítica muy pronunciada, que parte de los modelos termodinámicos para explicar lo inconsciente. Esto es un decidido positivismo, como en Marx, como en todos los hombres del siglo XIX; sin embargo, aquello que, en última instancia, sale a la luz es una nueva perspectiva del sujeto humano. Es una perspectiva hasta allí inexistente del sujeto humano: lo demostró más tarde Lacan. En el fondo se está frente al problema de llevar el análisis estructural hasta el punto en que precisamente su verdad exige que haya algo así como un sujeto. Y creo que lo que se encuentra en Marx y Freud, aquello que tienen en común y que representa una paradoja, es que ellos son positivistas subjetivantes.

—¿Cómo puede uno representarse un sujeto en el marco de un análisis estructural?

—Necesariamente, hay una categoría de ruptura.

—De modo que esta categoría es necesaria.

—No podría ser de otro modo. En Marx se trata de la categoría de revolución, porque la revolución es un acontecimiento que no es necesario ni imposible; es una posibilidad. Contrariamente a lo que se le ha hecho decir, Marx nunca creyó que esa posibilidad era ineludible, absolutamente necesaria y que ocurriría por sí misma. De haber pensado eso, no se habría dedicado a organizar una Internacional en condiciones tan complejas. Y en Freud está esa idea extraordinaria de la cura analítica, que en un momento determinado debe producir que el sujeto reconfigure su sistema de síntomas y de organización. En mi dispositivo –más filosófico– se trata de la categoría de acontecimiento, que abarca todo eso; es decir, el impulso desde fuera que en determinado momento desacomoda aquello que la analítica ha sacado a la luz. Para comprender en verdad la ruptura, también debe preservarse sin más la analítica, porque se trata de la ruptura de esta estructura, de esta analítica, y no pierde sus características particulares. En otras palabras, el carácter inteligible de las consecuencias de la ruptura presupone, a pesar de todo, que uno conoce el carácter inteligible de la estructura en relación con la cual ocurrió la ruptura. Yo creo que allí precisamente residen los problemas del marxismo revolucionario. ¿Cómo se puede mantener –bajo las condiciones de la revolución, de la ruptura, etc.– el rigor analítico y dialéctico de los análisis precedentes? Pues de hecho hay una ruptura, pero el problema –que por otra parte Marx expone de manera muy clara y concreta al analizar la situación en Francia– consiste en que ninguna ruptura es total. La ruptura se produce siempre en determinado punto; tal vez luego puede extenderse, aunque siempre se produce en un punto. Así, en realidad hay una ruptura, pero el

contexto de esta ruptura, de este lugar de ruptura permanece bajo control, dentro del marco que el análisis estructural reveló.

—¿Debemos concluir que hay una lógica que conduce a la caracterización del sujeto revolucionario, cuya definición se deduce de estas dos actividades, la analítica y la dialéctica, y a cuyos elementos Marx recurre en su totalidad para su trabajo político?

—Creo que en realidad sólo a posteriori se descubre o experimenta la naturaleza del sujeto, al menos en parte. El sujeto es el propio movimiento, por medio del cual, en el contexto intelectual, mental, etc., se extraen las consecuencias de la ruptura. Es el movimiento que se ofrece mediante el ejemplo seleccionado, en Marx, por lo tanto, por medio de la dialéctica y la analítica, la economía política y la filosofía de la historia, por último, por medio de la comprensibilidad del proceso. Esta comprensibilidad es en todos los casos solamente de carácter parcial, porque el movimiento siempre está en primer plano. Las consecuencias de la ruptura aparecen sin ocasión, son creadoras, son activas y siempre están en un vínculo complejo; este es el célebre problema de la relación entre teoría y práctica en los buenos viejos tiempos marxistas, ¡que en verdad no fueron tan buenos, como bien sabes!

—¡Pero ese es otro tema!

—Sí, lo sé muy bien, pero aun así recordarás la vieja discusión de teoría y práctica.

—Sí, por supuesto que la recuerdo.

—Todos sabían que ese era el gran problema, a pesar de todo; se sabía que estaba la cuestión de la teoría y la práctica. Por cierto, era un poco abstracta, pero en el marxismo-leninismo raso se enseñaba así. No obstante, es el problema real, así como en el psicoanálisis está el problema siempre recurrente de la relación entre el movimiento de la cura, las interpretaciones, la teoría general del inconsciente, etc. Por mi parte, creo que es completamente normal que surja este problema, si admitimos que un movimiento real de la verdad y el sujeto –ambos están vinculados entre sí– se produce desde el interior por medio de una ruptura, que aparece en una estructura cuya comprensibilidad debe darse gracias a los medios analíticos o dialécticos. Esta comprensibilidad es tanto más grande, cuanto menor sea la separación que se establezca entre la dimensión dialéctica y la analítica. Yo creo que este es un verdadero problema, que nosotros heredamos.

—Esto significa que son necesarias ambas, teoría y práctica.

—Sí, las dos son necesarias, y creo que el concepto de formalización –formalizar la experiencia, darle una forma– es probablemente el factor más importante, porque la formalización no decide entre analítica y dialéctica. No decide, deja abierta la cuestión de cuál predomina. Evita que se produzca entre ambas la guerra que siempre ha existido. Esta es una de las metas realmente importantes de mi filosofía. Intento demostrar que, en relación con determinados problemas, la contradicción aparente entre pensamiento analítico y dialéctico puede disolverse, siempre y cuando uno se encuentre en un movimiento real. En el marco de un movimiento real, uno puede apoyarse en los elementos analíticos o en los dialécticos. La pregunta principal es cómo se formaliza ese movimiento real, qué forma se le puede dar. El concepto de forma no es, en sí mismo, ni dialéctico ni analítico, puede ser portador de ambos, según el caso. Esto es algo complejo, pero me parece que en mi filosofía busco brindar recursos adicionales en relación con los movimientos reales, con movimientos de acceso a lo infinito, con diferentes posibilidades de alcanzar lo infinito, con no quedarse enredado en la guerra entre analítica y dialéctica. Esta era la guerra

interna en el marxismo, entre los que pensaban que la economía tiene el predominio y todo está supeditado al análisis económico, y aquellos que pensaban que el predominio lo tienen la acción política y las actividades revolucionarias. Esta tensión entre el extremismo activista de izquierda y la derecha económica fue una verdadera plaga para el marxismo histórico. También fue una plaga para el desarrollo del psicoanálisis, entre aquellos que sostenían que en el fondo había una medicina objetiva y aquellos que, por el contrario, arrastraban al psicoanálisis por completo al campo de una teoría pura del sujeto.

Yo quiero superar esas antinomias. Tal vez la definición más clara de mis metas filosóficas sea que pretendo mostrar que el sujeto surge en un movimiento real y que este movimiento real es gobernado por una ruptura intrínseca a ciertos tipos estructurales, intrínseca a ciertos tipos de determinaciones analíticas. Y para echar luz sobre este movimiento, para formalizarlo, pueden utilizarse categorías que se corresponden, antes bien, con diferentes especies de formalización. Por lo tanto es posible emplear, al mismo tiempo, los medios del análisis dialéctico en el sentido de la negatividad, de la crítica, de la contradicción, y elementos analíticos en el sentido de la estructura, de los elementos dominantes de la estructura, etc.

—¿Cuando consideras a Marx en tanto político o en tanto revolucionario, piensas que de su trabajo analítico y dialéctico surge una necesidad política?

—Por supuesto, si uno lo lee, él nos da ejemplos al respecto.

—¿Ejemplos que dan testimonio de un Marx revolucionario?

—Creo que sí.

—¿Acaso allí se encuentra la piedra fundamental de tu idea del comunismo?

—Sí, pero precisamente la idea del comunismo, tomada en sentido estricto, no es ni analítica ni dialéctica. Hay una versión dialéctica de esa idea, si por ejemplo uno considera al Marx de El Manifiesto Comunista.

—¿Piensas que existe una ruptura entre el trabajo dialéctico y analítico y la idea del comunismo? ¿Qué los une?

—Para mí la idea del comunismo es el mejor ejemplo de una idea cuyo empleo es una formalización del movimiento real. Es una idea que permite juzgar el significado político de una situación concreta o del movimiento real, y estimar si su orientación general coincide o no con esta idea. Por el contrario, es dialéctica si se sitúa al comunismo del lado de la filosofía de la historia, si se afirma que es la meta ineludible, la finalidad inevitable del movimiento histórico desde las sociedades primitivas hasta nuestros días. Uno se acerca al comunismo por medio del elemento analítico al afirmar que el comunismo es el resultado positivo, necesario, creado paulatinamente por el propio capitalismo, y que la alternativa es comunismo o barbarie, comunismo o un desastre para la vida de la humanidad. Así, se vincula al comunismo con las crisis del capital.

Desde esta perspectiva, el comunismo sirve para formalizar el movimiento real, para afirmar que el movimiento real va del modo más honesto en dirección a esa idea comunista. No debemos elegir entre analítica y dialéctica, esta es la ventaja que le veo. Pienso que se trata de una idea formal en un sentido doble: por un lado, vuelve posible designar la forma universal del movimiento político en curso y, por otro, también es normativa. Esto significa que permite juzgar y asignar un significado a determinadas situaciones en

relación con otras, o a ciertas tendencias dentro de esas situaciones en relación con otras tendencias. Por otra parte, Marx utiliza de este modo la idea de comunismo en sus textos de carácter sintético, en los que el trabajo más importante es el de formalización y en los que analiza situaciones políticas concretas: la Comuna de París, la lucha de clases en Francia, los más recientes episodios de la lucha política en Rusia. Cuando uno lee estos textos, ve que en realidad no se trata de un capítulo de la filosofía de la historia ni de análisis económicos, sino que se pone en marcha la formalización de un movimiento real, que vuelve comprensible lo sucedido y, a fin de cuentas, muestra la fuerza de análisis y enjuiciamiento que puede desarrollar la idea comunista.

—¿Se trata entonces del acto de una formalización en retrospectiva? ¿"La idea comunista" es la formalización del movimiento social?

—No, si se actúa, si en efecto hay un movimiento real, entonces todo el tiempo uno está haciendo una formalización, una representación de ese movimiento; no sucede con posterioridad. En cuanto al texto sobre la Comuna de París, Marx lo escribió durante la época de la Comuna, tal como lo prueban sus apuntes, no después. Entonces Marx intenta darle, día a día, una forma a la cuestión, intenta saber qué está sucediendo, de qué modo se configura el vínculo entre lo que sucede y la idea comunista. Desde esta perspectiva, él es un contemporáneo de los sucesos; también es una persona que actúa. El que no se encuentre en París no significa en absoluto que no sea un actor intelectual. Él es precisamente eso, un individuo comprometido con los acontecimientos.

—¿Entonces la idea comunista se deriva de la acción y de la reflexión sobre la acción?

—Pero no olvidemos que en la política, forzosamente acción y

reflexión sobre la acción se dan de manera simultánea, porque hay que decidir qué es lo que se va a hacer al día siguiente. Por lo tanto, ya hay que tener una forma, darle una forma a aquello que sucedió hoy.

—¿Entonces la idea comunista no es una idea normativa aplicada desde fuera?

—No, para nada; es una idea que está inscripta en la cuestión y que, si se quiere, puede extrapolarse de manera dialéctica a un contexto histórico o, por el contrario, puede concentrarse de manera analítica en una situación concreta e inmediata. La idea comunista tiene esta doble capacidad; como la tiene, es útil y es una verdadera idea política. No es tan sólo una idea ideológica o una idea del Estado. Esto se puede corroborar con claridad en los textos de Marx.

—¿Eso significa que no es una idea filosófica?

—Es una idea filosófica, si uno se pregunta qué es lo que tiene para decir la filosofía sobre las políticas modernas. La categoría "comunismo" se elabora de manera filosófica, tal como ya sucede por otra parte en Marx, para indicar qué, dentro de las políticas contemporáneas, es pasible de subjetivación, qué es pasible de tener un significado universal. En mi visión, la filosofía sólo se interesa en realidad por lo absoluto. De hecho, nunca logré comprender las filosofías que deconstruyen la categoría de lo absoluto; siempre creí que eso no era algo cierto y que esas corrientes ocultaban la figura de lo absoluto en el interior de su deconstrucción. Por lo tanto, cuando la filosofía ofrece ejemplos políticos –el "comunismo" es uno de los términos posibles, pero no el único–, en realidad le interesa precisamente todo aquello que en la política atañe a la emancipación de la humanidad entera, y, por lo tanto, la posibilidad de que algo de la vida colectiva tenga un significado

universal. Como es obvio, el capitalismo no puede afirmar esto de sí mismo.

—¿Describe la idea del comunismo al comunismo? Si la idea del comunismo surge del proceso político y lo prolonga, entonces es una idea política que está relacionada con el proceso político. ¿La idea también tiene partes o componentes normativos? ¿Esto también es válido para el proceso?

—En toda esta cuestión es necesario ver con claridad que, en tanto procedimiento de formalización, la idea del comunismo actúa tan sólo en la puesta en obras de las categorías analíticas y dialécticas. Si se la aísla, si se la separa de los materiales analíticos y dialécticos que se ofrecen en las situaciones de hecho, entonces en última instancia se transforma en apenas una suerte de horizonte histórico indeterminado. Tan pronto como esto sucede, se la devora una filosofía de la historia. Por otra parte, a menudo ni siquiera es necesario que se mencione la palabra de modo expreso. En los análisis de Marx, de ningún modo el término "comunismo" desempeña un papel técnico decisivo, sino que es tan sólo el punto desde el cual se puede partir para reunir –y hacer que trabajen de manera simultánea– los operadores analíticos respecto del estado de producción, las clases y demás, así como los operadores dialécticos que indican cómo actúa la negatividad sobre todo el conjunto, cómo luchan entre sí las contradicciones. Por otra parte, el peso y la fuerza de la palabra "comunismo" residen en designar de manera expresa y declarada la convicción de que es posible una organización radicalmente diferente. Este es un punto central, porque motiva que la palabra "comunismo" sea importante otra vez, pues designa entre otras cosas la convicción de que es posible otro tipo de organización de la sociedad que el imperante.

—En función de la carga histórica del concepto comunismo, ¿no debería elegirse algún otro concepto para reemplazarlo?

—No hay ningún otro concepto. Desde una perspectiva histórica, no conozco ningún otro y, desde mi propia perspectiva, que la cosa haya sido nombrada de ese modo durante una época de aberraciones no constituye un argumento fundamental. La gente se pregunta cómo puedo afirmar eso; pero los Estados socialistas perduraron cincuenta o acaso sesenta años, lo que constituye en realidad un período muy limitado.

—Eso es una cuestión de perspectiva.

—Obviamente, para usted, que viene de la República Democrática Alemana, es mucho tiempo.

—¿Quizá no exista otro concepto, pero puede haber otras políticas?

—En verdad esa es la cuestión; es como si se dijera que la esencia del cristianismo es la Inquisición. Para usted resultaría inaceptable, ¿verdad? Bueno, tampoco es aceptable en relación con el comunismo. La esencia del comunismo no es Stalin. El hecho de que Stalin se haya autodenominado la esencia del comunismo no lo hace serlo. Stalin es determinado período histórico.

—Detrás de la opinión de que la Inquisición es la esencia del cristianismo y de que el estalinismo es la esencia del comunismo no sólo hay una convicción; también hay argumentos que la sustentan.

—Con mucho gusto estoy dispuesto a discutir los argumentos atinentes a una cuestión tan singular y, por otra parte tan

importante como la cuestión del Estado. Es la cuestión clave. En primer lugar, uno no se encuentra en una relación pura entre ideología, política, movimiento, verdad, etc. Nos encontramos ante un planteamiento singular y específico respecto del campo político y de la pregunta por el Estado; al margen, lo mismo vale en lo que respecta a la Inquisición.

El problema del cristianismo es Constantino, que a fin de cuentas es algo así como otra forma de Stalin. Se da en un momento en que la cosa se fusiona con el poder bajo las condiciones del terrorismo. En realidad parecería que cada doctrina de liberación, sin importar cuál sea, se hace realidad en un momento determinado. Y debido a su fusión lisa y llana con el Estado, con la fuerza de conducción, la experiencia negativa resulta corrompida de manera muy peculiar. Esto también puede entenderse si uno piensa que en la idea comunista yace una circunstancia dada absolutamente fundamental: la desaparición del Estado. Marx y los comunistas sabían con exactitud que existía una incompatibilidad estratégica entre la idea comunista y el poder del Estado, ya que, según ellos, la idea comunista sólo sería viable en términos históricos a condición de que se disolviera el poder del Estado. Por eso no resulta sorprendente que el ejercicio del poder estatal en los gobiernos comunistas haya llevado a contradicciones que a largo plazo no se sostendrían en la práctica.

—¿Es posible realmente representarse una sociedad sin Estado?

—No hace falta representársela. Se trata de luchar por ella.

—Cuando el Estado apoya una sociedad no comunista, ¿es posible luchar sin recurrir al terrorismo?

—De momento, estamos muy lejos de esa cuestión. No cabe exigir

que en la acción se tenga una representación sin lagunas del futuro, no es posible en la práctica. Lo que sabemos es algo muy claro. Conocemos las condiciones bajo las cuales la idea del comunismo se fusionó con el poder del Estado durante el siglo XX; lo hizo con un nombre –es necesario recordar bien este punto– que no era precisamente "comunismo". Antes bien, se hablaba de los Estados "socialistas". Esa figura recuerda que el comunismo es en primer lugar un movimiento. Mao lo expresó del modo más claro: "Sin movimiento comunista, no hay comunismo". Por lo tanto, considerado adecuadamente, el comunismo no puede ser una forma de poder, tiene que ser un movimiento. Tampoco puede ser algo aparte, tal como lo es el Estado o, en última instancia, el partido, o el partido del Estado. Por lo tanto, hay que ocuparse de comprender en cada momento de qué modo existe el comunismo en tanto movimiento. Esta es la doctrina que de momento podemos derivar. En el marco de esta representación de lo que puede ser el movimiento comunista, podemos volver a interrogarnos, de una manera muy distinta, sobre el Estado y el poder, pero actualmente no podemos decir nada más al respecto. Una vez más, tenemos que regresar a Marx. Tal como suelo decir, estamos muy cerca del Marx que va de 1840 a 1850. Una etapa histórica completa del movimiento iniciado por Marx está concluida. El capitalismo recuperó otra vez el predominio de manera universal, está completamente desencadenado y actúa de modo bárbaro de cara a la comunidad. Dado que esta barbarie predomina por el momento, en primer lugar hay que reconstruir la Idea, volver a poner en circulación la palabra "comunismo". Es necesario organizar pequeños núcleos locales de experiencia política, tomar parte en el gran movimiento que existe en Egipto, China, etc. Hay que acompañar todo eso con trabajos dialécticos, analíticos y formales. Así es como se presenta la situación.

—¿Entonces no te causa desconcierto la historia de los Estados socialistas?

—En lo más mínimo. Soy el primero en tener un interés extraordinario por la historia de los Estados socialistas. Pero es un

capítulo cerrado. No pueden repetirnos hasta el infinito, porque ese capítulo cerrado fue lo que fue, que debemos quedarnos quietos y comportarnos bien. Y sin embargo, nos lo siguen repitiendo. En el fondo, todos saben qué fueron los Estados socialistas, todos saben que nunca volverá a ocurrir, que ya es algo del pasado. Ya no hay quien reclame el comunismo para sí, que se defina como comunista, salvo quizás un par de amigos y yo.

—Sin embargo, el partido alemán Die Linke lo hace. ¿Lo conoces?

—Claro que sí. Incluso leí el texto en que sus exponentes afirman que la República Democrática Alemana ha sido algo muy bueno. Eso no los llevará a crear una nueva República Democrática Alemana. Por otra parte, y entre nosotros, para crear la República Democrática Alemana primero tuvo que venir el ejército soviético.

—Por supuesto, es cierto.

—Nada debería crearse con auxilio de un ejército extranjero; en especial ninguna democracia debería instalarse en cualquier lugar del mundo con auxilio de un ejército extranjero.

—En lo que respecta a la democracia, dices en un diálogo con Slavoj Žižek, publicado con el título Filosofía y actualidad, que todo el mundo critica el capitalismo, que eso es algo muy ligero y no alcanza, que en cambio primero habría que ocuparse de debatir en forma crítica el concepto de democracia. ¿Qué quieres decir con esta afirmación? ¿Podrías explicarlo?

—Creo que aquello que se denomina “democracia” es sencillamente

la organización dominante del poder hegemónico; es el protocolo que crea la legitimación que configura la dominación. Ya no habría que interesarse por eso; se trata de la política del orden establecido. La política que existe ahora bajo el nombre de democracia no tiene ningún rastro de democrático. ¿Acaso el pueblo tiene algún poder? No, ya se sabe bien, hoy en día no tiene ningún poder, absolutamente ninguno. Se sabe quiénes sí tienen algún poder: los banqueros y políticos que colaboran con ellos. Por eso, hay que construir experiencias políticas por completo exteriores –y para eso no alcanza gritar cuán malo puede ser el capitalismo–. Eso no es lo que logra crear organizaciones políticas y experiencias políticas. Se grita que el capitalismo es malvado y luego, en la siguiente elección, se vota por el orden establecido.

—¿Puedes representarte acaso, dentro del capitalismo, otras formas políticas, por ejemplo formas democráticas?

—En los países capitalistas las democracias son dominantes.

—Me refiero a formas de una democracia real. Por ejemplo en Alemania, donde sin embargo hay instituciones democráticas que apuntan a la protección de los derechos humanos.

—Sí, está bien. Allí donde el capitalismo es progresista hay formas políticas progresistas. De hecho he indicado que las formas de la democracia parlamentaria suelen consolidarse en las viejas potencias capitalistas de Europa y América. Dentro de las potencias "emergentes", tal como se dice hoy, las cosas suceden de manera un poco más autoritaria. No resulta sorprendente en lo más mínimo; entre nosotros, en Francia, también el régimen fue autoritario bajo Napoleón III. En la fase del capitalismo de acumulación originaria el régimen es más bien totalitario.

—¿Acaso no ves ningún tipo de progreso, al menos para los hombres que viven bajo el imperio de esas potencias "emergentes"?

—Para mí, hoy el progreso reside en el futuro. De hecho no tengo motivo alguno para luchar para que China se haga democrática; me es absolutamente indiferente. Sucederá por sí solo, cuando llegue a ser lo bastante rica; eso es todo. Es la historia del capital, de ninguna manera es mi propia historia. Cuando China llegue a tener un aparato imperial productivo con un ejército eficiente y acaso les haya ganado una guerra a los Estados Unidos, así como nosotros llevamos adelante una guerra contra Alemania, recién entonces podrá permitirse el lujo de un Parlamento. Punto y aparte. Esta es la historia actual de la humanidad. En tanto potencia dominante, imperial, fuertemente armada, que no teme la guerra, puedes instalar este tipo de régimen político. En realidad lo que llamamos democracia sólo es el régimen político que se corresponde con las formas más desarrolladas del capitalismo contemporáneo.

—Pero a la gente no le da lo mismo vivir en China o no.

—Y sí, no da lo mismo, hay una diferencia.

—¿Entonces no hay un motivo para mejorar la situación de quienes viven allí?

—En los países occidentales, el capitalismo no es norma por esa diferencia. Pese a todo, el capitalismo imperialista es una forma del capitalismo. En los últimos tiempos los estadounidenses mataron a más seres humanos que los chinos; por ejemplo, en Irak. No hay que ver la situación, por lo tanto, a través de unas lentes color de rosa.

Las potencias imperialistas tienen ejércitos combativos y poderosos. Saquean África con total desenvoltura, son depredadores, y con eso se compran una parte de la opinión pública. En esto no hay nada extraordinario, nada que para nosotros resulte en verdad interesante. Nada de esto hace que la sociedad se dirija un poco más hacia el camino de la igualdad, del comunitarismo. Nada de todo eso tiene relación con la idea del comunismo. Por otra parte, todo esto me parece una forma de enfermedad.

—¿Una forma de enfermedad?

—Creo que el capitalismo es una enfermedad. Bajo cualquier aspecto, es algo aberrante que un continente tan pequeño acapare tales cantidades monstruosas de riquezas; esto es lo que yo llamo una patología, una enfermedad grave. Por último, todo el mundo dice que China se está enfermando y que está cada vez más enferma; todos saben que se está convirtiendo en una gran potencia bajo las condiciones que –como ya sabemos– son la esencia de las grandes potencias. Lo que suceda con China no tiene para nosotros el mínimo interés intelectual; su curso evolutivo ya está completamente trazado. China se convertirá en una potencia atómica, imperialista, dominará el mercado mundial y saqueará África. De hecho ya comenzó a hacerlo. Y después se transformará en una zona de grandes confederaciones con clases medias pudientes, atraerá a inmigrantes, por ejemplo de África. Trato de no interesarme por un mundo que sólo consiste en decir: “Queremos que este país llegue a ser como somos nosotros”. Esto de ningún modo puede ser algo bueno. No hay motivos de ningún tipo para querer de manera indeterminada que los otros lleguen a ser como nosotros.

—Comprendo esa argumentación, pero hay una diferencia que se retrotrae a nuestras historias de vida. Por ejemplo, yo viví en un país donde tuve la experiencia de no contar con ningún procedimiento legal para protegerme como ciudadano libre. Sobre esta base, aprendí a

estimar la diferencia referida y el progreso. Todo lo que hice desde entonces fue gracias a que logré escapar de la cárcel y de ese sistema político no capitalista.

—Esa diferencia existe. Reconozco que es completamente distinto vivir en Francia o en Camerún.

—*O antes en Alemania del Este.*

—Por otra parte, muchos cameruneses piensan igual y vinieron aquí para vivir, sencillamente para vivir. Pero incluso si el capitalismo es una etapa histórica de la productividad, desde el punto de vista de las normas elementales del pensamiento es una forma de enfermedad, aunque sea una enfermedad agradable para quienes viven en él. No puede tomárselo como una norma política si se está a favor de un mínimo de "salud". No hace falta una gran vista panorámica, abarcadora, para comprender que el tipo de vida que esta sociedad propone es extremadamente destructivo. Queda muy claro que no favorece aquello que tiene un valor universal. Es una sociedad hostil a la igualdad y que destruye poco a poco la educación; de hecho es hostil a las verdades: vivimos en el reino de las opiniones.

Segunda conversación

—Ayer hablamos sobre el sujeto, lo situamos en la historia de la filosofía y más específicamente en el contexto francés de las décadas de 1950 y 1960. Ahora me gustaría que conversemos otra vez sobre las posibilidades que abre el concepto de sujeto, tal como lo desarrollas tú. Creo que es un concepto al que estás bastante apegado.

—Dijimos –creo recordar– que el sujeto es lo que hace posible que el individuo alcance la infinitud de lo real, lo infinito de lo real. También dijimos: el sujeto es aquello que le permite al individuo, que es un singular, un particular, acceder al universal. El concepto de sujeto está unido a esta capacidad, esta posibilidad para el individuo de no tener que estar más, de manera exclusiva, al servicio de su particularidad –aquello que en el mundo actual se denomina sus intereses–, sino que también le permite ser una parte implicada, un actor en la construcción de algo con valor universal o en contacto con lo infinito de lo real. Por lo tanto, el sujeto es un concepto que designa una suerte de mediación, un intermediario; para ser más precisos, es un movimiento intermediador entre los límites particulares, individuales, biológicos, culturales, nacionales del individuo y algo que tenga valor universal, que se aproxime a lo infinito y que, desde esa perspectiva, esté más allá de esta primera limitación. Ahora no debemos perder de vista que sin embargo el proceso que integra al individuo en un sujeto, que hace finalmente que el individuo sea un sujeto, permanece siempre dentro de un mundo particular. Por eso, el sujeto será como un movimiento en que el particular alcanza a producir lo universal por medio de materiales particulares. Tomo un ejemplo muy sencillo. Hablemos de la creación poética; no nos quedemos siempre en la política, ¡que suele ser tan aburrida!

Vuelvo un poco a lo que decíamos en la primera conversación. Habíamos señalado que el sujeto es el momento en que el individuo se compromete en una posibilidad que va más allá de su singularidad, su particularidad y que edifica algo, construye algo cuyo significado puede ser universal o cuya realidad puede ser infinita. Pero quisiera recordar que aquí no se trata, sin embargo, de un pasaje hacia otro mundo: no es como en Platón.

—Sí, eso es importante.

—Eso es muy importante. El individuo sigue siendo un particular, y la propia verdad se compone, en un mundo particular, a partir de materiales particulares. Estaba por tomar como ejemplo el poema, el proceso de la creación poética. Un poema es escrito por un gran poeta, es leído por otros hombres, es escuchado, admirado, etc. Sin embargo, no fue elaborado, en principio, en una lengua universal; fue escrito en alemán, francés o inglés. Sucede lo mismo cuando un pintor representa el mundo exterior: es el mundo exterior de una época histórica determinada. Las personas llevan ciertos trajes de época y un gran cuadro religioso se refiere, por ejemplo, al contexto cristiano.

Con esto quiero decir que no por tener valor universal una obra de arte abandona el mundo donde fue creada. La obra de arte, su materia y su situación siguen siendo particulares; por eso se habla del arte de la Edad Media occidental, del arte árabe o de los poetas alemanes, por ejemplo. De lo que se trata es de resolver el siguiente problema: ¿cómo puede tener una obra, una obra de arte –tomemos ahora este ejemplo– un alcance universal? ¿Cómo puede interpelar a la humanidad entera desde determinado punto de vista, cuando sin embargo su origen, contexto y material siguen siendo particulares? En este caso no se puede apelar a la idea de que existen dos mundos, un mundo material y uno trascendente o espiritual, porque son precisamente los individuos corrientes quienes pueden tener acceso a este mundo y ese sujeto.

—Pueden tener acceso porque poseen esa capacidad universal.

—Sí, pero yo creo que es todavía menos complicado. ¿Por qué un poema escrito en alemán, aun al ser traducido, transformado, etc. por un francés, puede ser percibido como un poema de un poder

universal? Yo no hablo alemán, pero sé que Hölderlin es un gran poeta porque he leído sus poemas en francés. Así, en realidad no leí sus poemas: leí algo que procede de la poesía de Hölderlin, pero que sufrió una transformación y reformulación. Sin embargo, hay algo entonces en este poema que no puede reducirse a la lengua alemana en que fue escrito. Este poema fue escrito en alemán, y no existiría sin esa lengua.

—Pero no se deja reducir tan sólo a las condiciones materiales de su surgimiento.

—Para poder aclarar este punto, debemos recurrir, como es obvio, al concepto de ruptura del que hablamos ayer. Por otra parte, una gran obra, una invención, una creación es algo que, a pesar de surgir en condiciones particulares, necesariamente va más allá de ellas. Esto es lo que yo llamé "excepción inmanente". Es una excepción que se encuentra en el interior, no se trata de una excepción exterior. También podría formularse del siguiente modo: cuando obras particulares adquieren un valor universal es porque no se dejan reducir por completo a las condiciones particulares de su surgimiento, sino que también son, al mismo tiempo, una excepción inmanente en medio de esas condiciones. Por lo tanto, no indican sólo las condiciones concretas de su existencia, sino también una ruptura dentro de esas condiciones. Entonces, en realidad, las obras son también acontecimientos; no son tan sólo particularidades interiores; algo en ellas se ha desplazado respecto de las condiciones concretas de su aparición. De otro modo, no podríamos comprender por qué nosotros –esta es una pregunta, creo, que Marx plantea en el prólogo a los Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)– nos conmovemos frente a la tragedia griega, por qué nos atrae la mitología griega, a pesar de que se trata de una sociedad muy diferente a la nuestra. Y él se pregunta –es un pasaje muy famoso–: ¿qué es en verdad la fulguración del rayo de Zeus en comparación con nuestros cañones, en comparación con nuestras máquinas a vapor y demás, en comparación con la electricidad? Y, en mi opinión, ofrece una respuesta falsa a aquello que para él es una

pregunta genuina. Pues si la conciencia del hombre es el producto de las condiciones sociales, no puede comprenderse por qué la tragedia griega es tan influyente. Esto es una pregunta, una pregunta genuina. Y él la contesta afirmando que en la niñez uno es siempre muy sensible y que el mundo griego sería la infancia de la humanidad. Una respuesta bastante débil, como resulta evidente. Sin dudas, él mismo había notado esa debilidad; por esa misma razón formuló la pregunta. Creo que no debemos perder de vista que en la tragedia griega hay algo universal; es decir, algo que va más allá de compartir el contexto histórico particular en que la obra fue producida. No somos atenienses, no pensamos como ciudadanos de Atenas; nos conmovemos con Edipo Rey o con Antígona por el mero hecho de que allí hay algo que representa una excepción inmanente de la cultura griega en sus particularidades estrictas. Por lo tanto, de modo general llamaremos "creación" a esta excepción inmanente, a esta posibilidad de la excepción inmanente. Por otro lado, esto hace que muchos intereses griegos en realidad ya no nos conmuevan; que, por el contrario, otros nos conmuevan, porque ya estaban desplazados en su momento, como un acontecimiento dentro del mundo en curso. Así, para volver a tu pregunta, la potencialidad del sujeto es esta: es la excepción inmanente, la posibilidad para un individuo de formar parte de una excepción inmanente y, en consecuencia, dejar de ser tan sólo el producto de sus condiciones concretas de existencia, de su familia, de sus predecesores, de su educación. Es todo esto. En cierto sentido, es realmente todo esto, pero a la vez, a partir de todo esto, puede ingresar en un proceso diferente. Pongo un ejemplo muy sencillo que ya traje antes a colación y que proviene de la política: como todos observaron durante los levantamientos en los países árabes, allí había hombres que participaban y que desconocían por completo que eran capaces de llevar a cabo semejantes acciones. Un pequeño comerciante que vivía en El Cairo y que estaba sentado lo más campante en su rincón se convertía de pronto en actor de la trama de la historia.

—¡Sí, eso resultaba muy difícil de imaginar si uno conocía El Cairo!

—Exacto, era inesperado. Incluso si hubiéramos analizado con toda meticulosidad la situación de Egipto, no habríamos podido predecir algo semejante. En efecto ha sucedido, pero eso no implica en absoluto que tenía que suceder. Y ahora todo el mundo sabe que ha sucedido. Por lo tanto, en la excepción inmanente también está la representación de un comienzo, y no se trata tan sólo de la sociedad egipcia o, en mi ejemplo de la esfera artística, de la sociedad griega; se trata, también dentro de esa sociedad egipcia o de esa sociedad griega, de algo que comienza. Quizás ese comienzo no sea duradero, pero no es sólo un acontecimiento del pasado, también es un puro presente, un comienzo radical, un comienzo que no se deja deducir a partir del pasado.

—¿Existe una analogía entre ese comienzo en la sociedad y el comienzo que ocurre en un sujeto creador?

—Son lo mismo. En los dos existe ese comienzo acontecimental. Y el propio sujeto se ve envuelto dentro del acontecimiento, dentro del comienzo. El sujeto es tomado por el comienzo. En lugar de seguir siendo lo que es en sus condiciones sociales, toma parte en el acontecimiento, es requerido por el acontecimiento, como si comenzara algo. Por ejemplo, si le preguntas qué sucede a alguien que se encuentra en una manifestación de estas características, te dirá de inmediato que para él también está comenzando algo. La gente siempre dice: “Nunca me habría imaginado que yo podía llegar a hacer eso”. Es un nuevo mundo que comienza. En el fondo toda gran obra universal es, a su manera, un comienzo. Por eso se puede hacer un comienzo a partir de ella. Uno puede decir que no hace falta conocer la entera sociedad griega, vivir en ella o creer en sus dioses para conmoverse ante la representación de Edipo rey o Antígona. Nos conmovemos porque volvemos a encontrar la huella del comienzo de una nueva idea, de una nueva visión o, en el caso del arte, de una nueva forma. Por lo tanto, el sujeto siempre es la fuerza impulsora (agent) de algo de esa especie; es decir, de algo que para el individuo es como el comienzo de una excepción a su manera de ser común y corriente.

—Esto es muy bello, muy positivo, permite tener esperanzas.

—Pero a mí me gustaría insistir en el hecho de que eso existe, de que es una experiencia real. Yo he tenido esa vivencia en clave política, durante mayo de 1968 y lo que vino inmediatamente después. En el fondo, tenemos esa vivencia siempre que descubrimos una obra de arte que logra conmovernos, sacudirnos, sublevarnos. Cuando leemos una novela somos capturados, estamos prisioneros, estamos siempre dentro de ese mundo.

—Todos tuvimos esa experiencia.

—Todos pueden tener esa experiencia. Pasa lo mismo cuando uno se enamora. Se trata de momentos –tal vez no duran mucho tiempo–, pero en esos momentos uno se encuentra en una excepción viviente del régimen ordinario de la vida, en esos momentos uno se transforma en alguien que no puede ser reducido a las condiciones concretas de su existencia, porque uno se encuentra con lo real de la excepción. Y de ese modo uno también ha comenzado algo. Podemos hablar del devenir sujeto, sujeto de la obra de arte, sujeto de la sublevación política. Suelo referirme a la experiencia que sucede cuando de pronto comprendemos una demostración matemática. Esto espanta a la gente porque la matemática es muy amedrentadora. Yo practico las matemáticas, las conozco bien, y sé que es muy complicado. Uno se extenuó con el esfuerzo, no logró comprender y de repente comprende; es como si de pronto saliera el sol. En realidad es una experiencia perfecta del momento en que uno se ve de un solo golpe en el universal. Antes uno estaba dentro de sus propios límites singulares; sin embargo, a fuerza de trabajar, perseverar, intentar, se puede tener la vivencia de esta metamorfosis subjetiva, que nos hace estar en un elemento donde todo se vuelve claro, transparente. Al mismo tiempo, lo que sucedió es en verdad universal, ya que el matemático que encontró la

prueba se introduce así en la universalidad. Precisamente eso es un sujeto.

—Lo comprendo muy bien. Y diría lo mismo de la filosofía. Recuerdo cuando era joven y estaba fascinado por Hegel; en un primer momento no entendía nada de toda su construcción mental, en especial no comprendía el comienzo…

—¡…que está al final!

—Durante mucho tiempo no logré comprenderlo, pero después de algunos años de leer a Hegel todo se aclaró, y llegué a leerlo como si fuera la prensa diaria. Algo había sucedido: no fue un acto, fue un acontecimiento. Yo mismo estaba profundamente sorprendido de mi repentina capacidad de comprensión.

—Exactamente, de eso se trata. Uno tiene que presuponer esa posibilidad –ya que hablabas de la potencialidad–; justo en eso consiste ser progresista. Ser progresista implica postular que todos los individuos tienen la capacidad de formar parte de algo semejante, en diversas formas. El enamoramiento, la ciencia, el arte o la política son algunas de esas formas diferentes, tienen condiciones diferentes.

—¿Cuando dices "formar parte" te sitúas de manera exclusiva del lado de la producción o colocas a la producción y a la recepción en un mismo plano?

—De hecho, formar parte de la recepción significa volver a pasar por la experiencia del comienzo de la producción. Esto es

exactamente lo que dijimos. Cuando uno logró comprender la demostración, entonces la llevó a cabo. Cuando pese a todo uno comprende en verdad La fenomenología del espíritu, es como si la hubiese escrito.

—Esta es una idea muy bella.

—Sucede exactamente lo mismo cuando observamos un cuadro, y de pronto nos quedamos ahí parados, fascinados, porque algo se nos aclara a partir del cuadro. El pintor nos habla, está de pie a nuestro lado, y comenzamos algo nuevo con él. Por supuesto, la creación a veces tiene algo más intenso, más particular, que la recepción, pero yo creo que la recepción y la creación deben estar, sin dudas, en la misma serie.

Hay que comprender que la recepción de lo universal es una experiencia por medio de la cual el sujeto ingresa en lo universal. El ejemplo de la demostración matemática es típico, pero también están los de La fenomenología del espíritu, el cuadro, el poema, o cualquier otra cosa. Y por eso mismo esta posibilidad está abierta en realidad a todos, a cada uno; si lo pensamos bien, esto es lo mismo que sucedía con quienes estaban en la plaza Tahrir en El Cairo, estudiantes, pequeños comerciantes, obreros, artesanos, etc., que experimentaron el sentimiento profundo de su igualdad allí en ese momento. ¿Igualdad ante qué? Igualdad ante un nuevo nacimiento. Todos juntos estaban volviendo a nacer en algo nuevo. No sabían bien en qué, pero ese es otro problema, el problema de las consecuencias. Una vez que el sujeto ingresó en algo de ese orden, deberá hacer alguna cosa, y habrá consecuencias. Por ejemplo, tú mismo, con Hegel. Después de que comprendiste a Hegel, hubo consecuencias. Hay consecuencias, que también incluyen el que uno comience a tener dudas.

—Sólo me refiero a ese momento del nuevo comienzo.

—Hegel va a conducirte hacia otras cosas. Hegel ya está allí, está en tu espíritu, y trabajarás con él, quizás en algún momento en contra de él, pero en definitiva es lo mismo trabajar con él o en su contra.

—Pero ¿qué sucede en los momentos en que uno forma parte de algo universalmente negativo, como en la época del nacionalsocialismo?

—Hay que señalar que en la ideología nacionalsocialista había algo objetivamente antiuniversalista. Esto es fundamental. El nazismo era la promoción de la particularidad alemana en cuanto tal.

—Lo veo de la misma manera, pero pensaba en aquella emoción, aquella euforia.

—Sí, pero ¡cuidado! En mi opinión, la euforia, el sentimiento de participación comunitaria, en ningún caso es suficiente, porque además es necesario que la representación de aquello en lo que se ingresa tenga, desde la perspectiva de los participantes, una verdadera vocación universal. El contenido de la representación es de absoluta importancia. Esta participación debe tener una explícita vocación universal. Si comprendes la demostración, sabes que vale para todo el mundo. La comprendiste precisamente porque todos pueden comprenderla; en cambio, si se reúnen para gritar: "¡Muerte a los judíos!", es otra cosa. Aquí, por el contrario, predomina lo negativo; aquí nos encontramos con un elemento del que todavía no hemos conversado. Pienso que el sujeto es una fuerza afirmativa.

—Hay que añadir esta dimensión, pues de otro modo podrían producirse confusiones.

—Hay que añadirla precisamente porque estábamos hablando del entusiasmo. Pero el entusiasmo no basta para caracterizar al sujeto, este es un ejemplo. Lo más importante en esta cuestión es la penetración en esa especie de luz universal de la que se sabe en lo más profundo del alma que si otra persona comprende la demostración comprenderá lo mismo que uno. Este hecho es de central importancia, y sucede algo similar con Hölderlin; si alguien lee a Hölderlin, quizá no lo interprete igual que tú; sin embargo, en última instancia, la grandeza de Hölderlin para él será tan efectiva como para ti. Otro tanto sucede con una manifestación política, precisamente porque siempre está presente una suerte de idea común. La manifestación política te arranca de tus condiciones particulares, te arroja a un espacio de apertura universal, y los valores que vas a enarbolar, lo sabes, atraerán la simpatía universal. Así sucedió con el levantamiento de los pueblos árabes, que todos recibieron con aprobación; en cambio, el nazismo, que enfatizó la particularidad, no es una excepción inmanente, sino, por el contrario, una fanática voluntad de identidad. Por lo tanto –y en efecto tienes razón al señalar la objeción–, no se debe confundir el entusiasmo por la particularidad con el entusiasmo por la excepción inmanente de la particularidad.

—Sí, es necesario realizar esa distinción.

—¡Es fundamental! Incluso creo que, desde este punto de vista, uno puede explicar que la marcha popular en cuanto tal es el engaño de un acontecimiento, un acontecimiento falso. Es el elemento verdadero de la falsificación. Yo desarrollé extensamente este punto en mi pequeña Ética, en la que defino con bastante precisión qué es el acontecimiento falso: aquello que se presenta bajo la apariencia de un acontecimiento, que ofrece un entusiasmo, pero a partir de la exaltación de la particularidad, en lugar de hacerlo en la excepción de la particularidad. Es obvio que los fascismos hicieron esto de manera explícita, porque como categoría fundamental han tomado las categorías de la particularidad.

—Durante mi juventud, en la Alemania del Este, sucedía lo mismo. Cada primero de mayo se reproducía ese falso entusiasmo.

—No tendría que haber sucedido, ya que por lo general el comunismo no es la exaltación de una particularidad. El fascismo, en cambio, es de manera expresa la exaltación de una particularidad. Según sus principios, el comunismo nunca es la exaltación de una particularidad; por el contrario, es el fin de las particularidades, es el internacionalismo y no el particularismo.

—Yo participé precisamente porque me encandiló la falsificación.

—Sí, de acuerdo, pero la falsificación sucede en otro nivel.

—Pero era una falsificación porque quienes sentían ese entusiasmo en realidad eran quienes pertenecían a la pequeña burguesía, quienes trabajaban para defender su poder, sus intereses; por lo tanto, por particularidades.

—Sí, por supuesto. No pretendo afirmar que no fuese una falsificación. Pero se producía en otro nivel, porque a escala del discurso explícito no se era nacionalista, sino internacionalista. No se predicaba en favor de una clase en particular, sino por el fin de las clases. El discurso explícito era universalista, todo lo contrario de lo que sucedía con el discurso de Hitler.

—¿Entonces lo determinante es el discurso?

—No, no digo que sea el discurso lo que determina, sino que hay que considerar que no se trataba del mismo discurso. La similitud entre comunismo y fascismo es engañosa, no tienen parecido alguno.

—Pero en la dimensión del discurso sí hay semejanzas entre fascismo y comunismo.

—No sólo en esa dimensión, que de hecho no puede separarse completamente de lo que sucede; siempre hay zonas de fricción entre el discurso y lo que sucede. Pero creo que se trató de un fracaso total, no está en mis planes rehabilitar a los Estados socialistas. Esa no es mi visión, para nada. Pero hay que admitir, en última instancia, que los Estados socialistas, que preconizaban el comunismo mundial, no pueden compararse con quienes propugnaban la superioridad de la raza alemana por sobre el resto.

—Para ti no se trata de rehabilitar a los Estados socialistas. No obstante, como ambos sabemos, luego de la Segunda Guerra Mundial, en Rusia pero también en los países del Este se practicaba la tortura, se mataba a las personas, se las hacía desaparecer; era cosa de todos los días.

—En realidad, sucedía en nombre del universal.

—¿Cómo podía suceder en nombre del universal? ¿Hubo un "descarrilamiento" de lo universal?

—Lo universal se volvió puro particular, allí está el problema.

—Pero a ese universal no se lo hacía pasar por particular, sino por universal.

—No, pero sin embargo hay que ver qué es lo que ocurrió. Al comienzo se decía: "Que lo universal es representado por medio de una clase, por medio del proletariado".

—Algo que ya no sucede.

—Exacto, porque cuando Marx escribió que el proletariado era lo universal, lo hizo por una razón muy precisa, de orden ontológico: porque el proletariado es aquello que no tiene atributos de tipo alguno, aquello que es una nada. Se trata entonces de la universalidad de lo negativo. Pero en la tradición de Stalin, el "proletariado" se transforma en una sustancia representativa, de ninguna manera es ya algo sólo negativo. El proletariado tiene que representar al universal, y después el partido debe representar al proletariado; por lo tanto, el partido ya es una representación de una representación. Y en última instancia Stalin representa al partido. El punto de partida fue lo universal, pero poco a poco, mediante una sucesión de representaciones, se lo transformó en su contrario. A fin de cuentas se llega a que un individuo representa el movimiento de lo universal. Esto resulta necesariamente en una enfermedad monstruosa, pues se trata de una violación absoluta de las condiciones. Como es obvio, cuando un individuo representa al universal, ya no estamos en la excepción inmanente. Y la cuestión fundamental que surge de repente en este punto es la categoría de la representación. Desde el punto de vista filosófico, este es el gran giro que, a mi entender, comienza a fines del siglo XIX, con la creación de los partidos socialdemócratas en Europa. Marx no tuvo esa idea. La idea de partido no es de Marx, sino que surgió con

posterioridad, y coloca el concepto de representación en el centro de la actividad política. Este concepto de representación se contradice, en muchos aspectos, con la idea de excepción inmanente, porque esta produce un quiebre en aquello que existe como algo dado. La excepción inmanente no pretende que un elemento de lo que existe represente a todos los demás. No es posible. De hecho, lo que está en entredicho es la idea de representación, que, por otra parte, es un elemento en común en cierto sentido con las democracias parlamentaristas y los primeros partidos socialistas. El Partido Socialdemócrata de Alemania, que fue el modelo, también era un pilar fundamental del parlamentarismo alemán. Esta idea de representación, que falseó por completo la idea de democracia universal, se llevó hasta el extremo en la construcción leninista y luego estalinista del partido, en que, en realidad, se representa lo universal. Ya no se trata de lo universal en su movimiento de excepción inmanente, en su acto subjetivo. Se trata de una representación estable de lo universal en la figura del partido, que es el representante de este universal.

—¿Por lo tanto, el quiebre se produjo muy pronto?

—En mi opinión, esto comienza en 1889 y 1890, porque en el Manifiesto de Marx hay un párrafo muy preciso al respecto, que siempre me gusta recordar. Marx afirma que los comunistas no son una parte separada del movimiento general de trabajadores. No lo son, es algo explícito. Ofrece dos criterios: en primer lugar, se interesan por el conjunto del movimiento y no por una fase particular de este, lo que implica que ya están orientados hacia lo universal; en segundo lugar, son internacionalistas. En última instancia, aquello que Marx denomina “los comunistas” es sólo un concepto en el movimiento general, y este concepto se proyecta sobre el universal en la participación de la generalidad del movimiento y de la Internacional, dos categorías universales. A partir de 1889 y 1890 el Partido Socialdemócrata alemán se vuelve el modelo general, hay que decirlo. Por otra parte, fue el modelo de Lenin –aquí estamos entrando en un terreno muy diferente–, para quien el partido es santificado en tanto representante activo del

proletariado. Esta santificación del partido comienza muy pronto; no la inventa Stalin, él es apenas el heredero. Es su heredero violento, pues la diferencia entre Stalin y los demás reside en que Stalin está en el poder, está en el poder de manera absoluta. No sólo hay una representación totalmente concentrada, sino que además esa representación cuenta con un poder casi absoluto. Por lo tanto, la universalidad originaria del comunismo se invierte allí de manera dialéctica en su contrario, y lo que obra esta inversión es la representación: de esto estoy convencido.

—Es muy interesante considerar al Partido Socialdemócrata alemán como la ruptura con el universalismo.

—El surgimiento de esta socialdemocracia alemana es en sí mismo un fenómeno histórico. Por supuesto, ya pueden notarse ciertas falencias desde la Internacional de Marx, pero no vamos a remontarnos tanto en el tiempo. La Internacional de Marx no estaba concebida según el modelo de un partido socialdemócrata. En cambio, fue el intento de una organización fundamentalmente ideológica de quienes, en el seno de los distintos movimientos de trabajadores mundiales, habían buscado ambas características. No olvidemos que en un primer momento el comunismo estalinista se dio en un único país y que luego el propio internacionalismo cayó en la representación. ¿Qué significa el concepto de patria del socialismo? Así como el partido representaba al proletariado y Stalin al partido, la Unión Soviética, en última instancia, representaba en tanto nación al internacionalismo. Por otra parte, se sabe muy bien que los intereses soviéticos en realidad dominaban a los restantes. E incluso allí hay una idea de representación. La patria del socialismo es la idea de que el socialismo está representado en algún lugar, pero está en flagrante contradicción con la idea internacionalista.

—Comprendo tu argumentación, pero tendría dos preguntas para formular, que se resumen en un único cuestionamiento. ¿Por qué se dio

esta transición –que ya había comenzado con Engels– hacia una política establecida en organizaciones? Además, si esta política tenía una perspectiva universalista, ¿por qué cayó en la trampa de la representación? Por supuesto, el otro aspecto del planteo es si la expresión política de esta idea universalista es necesariamente la representación o si se puede evitarla.

—Creo que sucede lo de siempre: la subjetivación jamás es totalmente pura. Como todos saben, no existe el fenómeno puro, precisamente porque no somos platónicos, en el sentido negativo de la palabra. No existe tal cosa como la idea pura y el mundo impuro; no, siempre hay formas de representación que se introducen en la política. Incluso si la universalidad es una excepción inmanente, está siempre activa en la particularidad, obra en la particularidad. Incluso al leer un poema de Hölderlin, participo en cierta universalidad artística; no obstante, soy yo quien participa, y eso también entra en juego con mi pasado, mi niñez, mis deseos, etc. Por lo tanto, la política trabaja en colectividades existentes y habría que hablar de un combate permanente contra la representación, antes que de una desaparición completa de la representación. La desaparición completa de la representación sería de hecho la desaparición del Estado o la muerte del Estado. Es una línea estratégica, pero este combate contra la representación no es compatible con la afirmación de que la representación es el núcleo del problema. No se puede luchar contra la representación y a la vez afirmar que el partido representa al proletariado, que Stalin representa al partido, etc.

Por lo tanto, la lucha contra la representación es incompatible con la proclama de una doctrina de la representación, que se establece desde finales del siglo XIX. La idea de un partido del proletariado no surge de Marx, claro está. Pero desde finales del siglo XIX se vuelve una idea dominante, una idea instalada que, en mi opinión, se liga con el comienzo del proceso de la universalidad del Estado, porque los partidos socialdemócratas comenzaron a participar de elecciones, a conformar un grupo en la asamblea nacional, etc. Así, todo esto está relacionado con el surgimiento del parlamentarismo moderno y con la doctrina general de la representación. Pero a mi

entender el momento central es la derrota de la Comuna de París, que conllevó un balance negativo de todas las formas de espontaneidad revolucionaria. La masacre fue tan tremenda, la derrota tan sanguinaria, que todo el mundo se dijo que habría debido organizarse mejor, con más disciplina. De a poco, se transformó en la idea predominante, y un fenómeno fundamental de la historia política es que las derrotas sean dramáticas, en sus consecuencias tanto más que en el hecho mismo. La derrota de la Comuna de París hizo que la gran mayoría de los militantes revolucionarios se fueran plegando a la idea de que se necesita un partido estructurado, se necesita representación.

—¿Es reversible la idea de que en tanto militante revolucionario, se necesita un partido estructurado, una representación?

—Por supuesto que es reversible. Recién ahora conocemos en verdad el balance de las lecciones derivadas de la aniquilación de la Comuna de París. Esa aniquilación reside en el origen de los principios desarrollados por Lenin, incluida la idea de que sólo se pudo llegar a la victoria gracias a un partido fuerte, representativo, disciplinado. Es necesario comprender que, en una perspectiva mundial, la revolución de 1917 se vivenció como la revancha de la Comuna de París. A esta última se la aplastó de manera sangrienta, y en 1917 la revolución alcanzó la victoria. Precisamente por este motivo tuvo un público tan formidable, de modo que llegó hasta nosotros. Hay que reconocerlo. ¿Por qué? Se sabe que existió Stalin, que estaba la representación, pero todavía perduraba el eco de ese fenómeno histórico absolutamente sin precedentes, el triunfo de la revolución. No sucedía algo así desde 1789. Era la segunda revolución que triunfaba, y, como la primera, la segunda también tuvo sus efectos mundiales, gigantescos. Pero en el trasfondo estaba la derrota de la Comuna de París. Sin embargo, esta había traído gran cantidad de cosas positivas, que la derrota había sepultado. Era mucho menos terrorista, por lo tanto mucho más democrática en el sentido elemental, porque estaba menos vinculada con la idea de representación; congregó tendencias que trabajaron juntas a pesar de ser diferentes. Por desgracia, estas ideas quedaron

destruidas con la derrota. Y al mismo tiempo esto dio lugar a algo sobre lo que tanto insisto: el comunismo militar, porque el modelo militar dominó durante todo el siglo XX. Es el modelo militar, el "socialismo de los cuarteles", tal como lo llamamos en mi círculo de amigos. La justificación de este modelo, al comienzo, consiste en ser vencedor en la insurrección, en la insurrección victoriosa. Para eso se dice que se necesita disciplina de hierro, se necesita sacrificio, etc.; esto no es totalmente falso pero luego modela la sociedad entera. En el fondo, Stalin es el intento por construir un socialismo militar a escala de todo el país, mediante la violencia, la cárcel, la tortura, con la idea de que si alguien constituye un problema hay que matarlo. Es así de sencillo. Esto es habitual también en la guerra civil: si alguien está en contra de uno, se lo mata. Y este socialismo militar tiene sus raíces representativas, si puedo formularlo así, en el momento inmediatamente posterior a 1871. Caracteriza a la totalidad del final del siglo XIX y, dicho de manera llana, Lenin y Stalin son un poco la versión rusa de este invento occidental. No olvidemos que para Lenin, antes de sus altercados con Trotsky, el gran partido, el modelo, era el Partido Socialdemócrata alemán.

—Comenzar por allí es algo nuevo para mí.

—Por otra parte, los problemas surgieron de manera muy temprana. Detente por ejemplo en la Crítica al Programa de Gotha. Marx y Engels se unen a la socialdemocracia alemana, pero a la vez se dan perfecta cuenta de que no puede ser de ese modo.

—¿Qué enseñanzas se pueden extraer de ello?

—Creo que, a largo plazo, deberían fomentarse experiencias políticas que acepten ser descentralizadas, indisciplinadas, en cierto sentido no violentas; en todo caso, lo menos violentas que se pueda.

Pero es necesario ver que la época de la Tercera Internacional fue exactamente lo contrario. En ese momento la idea era: tanta violencia como sea posible, incluso entre los jóvenes. No fue sólo en la Unión Soviética. Incluso yo también pensé en algún momento que, después de todo, tal vez la violencia fuera en efecto la creación, la partera de la historia, como decía Engels. Pienso que hoy en día es preciso refrenar la violencia, restringirla tanto como se pueda; si fuera posible, ninguna violencia en absoluto. Disciplina, en cambio, sí, pero sólo disciplina subjetiva, si uno está en medio de una manifestación; no la disciplina compulsiva, la disciplina de los cuarteles, la disciplina jerárquica con obediencia obligatoria, la disciplina militar. Suelo decir que el gran desafío de la política actual es inventar una disciplina no militarizada, pues en efecto se necesita una disciplina. Los pueblos sólo tienen su disciplina. Los otros tienen dinero, armas, aparato estatal. Tomemos un ejemplo muy sencillo: si hacemos una huelga en una fábrica, funciona porque hay una disciplina, porque todos están de acuerdo en plegarse a esa medida de fuerza. Se sabe perfectamente que cuando este no es el caso, no funciona. Por lo tanto, la disciplina es necesaria. ¿Pero hay que moler a golpes a quienes no adhieran a la huelga? Este era el espíritu de la Tercera Internacional. Al tipo que no cumpla con la huelga “se le parte la cara”, así entiende.

—Pero eso todavía existe en nuestros días.

—Por supuesto. Pero creo que eso no está bien. Pienso que si la idea que impulsa la huelga es justa, uno tendría que poder discutirla con la gente, ir casa por casa y explicarle a cada uno por qué es mejor hacer huelga. Todo esto que corresponde al ámbito de la obligación, la coacción y la violencia debe reemplazarse por otra cosa, con toda la paciencia, punto por punto; en definitiva, se trata de la discusión según el modelo socrático [se ríe]. Si es correcto y verdadero, uno tiene que poder convencer. Es necesario partir de esta idea filosófica central.

—¿Y qué sucede cuando desde el otro lado responden con la División Antidisturbios de la policía? Esto también es hoy una realidad si se piensa en Sudamérica, en la violencia contra los campesinos. Se podrían añadir infinitos ejemplos.

—Se puede establecer la regla de que cierto tipo de violencia defensiva es inevitable. Pero "defensiva" significa que hay que demostrar que uno está allí para defender algo que construyó, decidió, creó. Por supuesto que me parece normal que los huelguistas hagan piquetes. La cuestión no es si hay o no piquetes, sino cuál es el comportamiento en el piquete. Aquí está la sutileza y, además, uno tiene que limitar la idea de representación en todos los niveles, incluso la representación de quien ejerce la conducción.

—Esto es lo central.

—Es el punto fundamental. Todos sabemos perfectamente que debe haber dirigentes y conductores, que en el marco de una acción complicada hay gente que se organiza para tomar decisiones. Pero estoy absolutamente en contra de toda conducción secreta, de las cosas que se reservan los dirigentes. Este punto también era fundamental en la Tercera Internacional: los dirigentes tomaban las decisiones en reuniones secretas. Pienso que se debe o se debería poder hacer todo de manera abierta, con la sola excepción de los enemigos. Las cosas deben exponerse y discutirse, tiene que haber una disciplina, pero no una que siga el modelo militar. Por eso, se necesitan experiencias políticas locales. Por el momento nos encontramos en este punto. No es posible hacer algo grande, de alcance mundial, eso no es verdad. Lo único que se puede hacer a escala mundial es discutir sobre la idea comunista. Es lo que intento organizar: discutir si se puede y se debe retomar esta idea, qué saldo nos queda en relación con este tema de Marx y del siglo XX. Si es útil y si hace algún aporte, puede discutirse a escala mundial con cualquiera. En cambio, en el nivel de las experiencias políticas concretas, creo que hay que dejar que las experiencias locales se

desarrollen e intentar conocerlas. Esta es un poco mi idea de intentar construir, pese a todo, un lugar de alcance mundial donde intercambiar experiencias, donde cada uno podría describir su manera personal de concretar su idea de emancipación, cuáles fueron las actividades precisas que realizó, de qué modo contribuyó a limitar la violencia. Un lugar donde hacer valer las experiencias interesantes en este sentido, incluso situaciones que fueron especialmente tensas, como sucedió en Nepal o en zonas con situaciones similares. Se trata de exponer y discutir contenidos para ingresar en una época de una política que no sea de la representación.

—¿Dices que hay que desarrollar las políticas locales y transformarlas en núcleos de experiencia?

—…donde aquello que los hombres tienen para contar tenga valor universal, donde se les pueda hacer preguntas a quienes hayan participado en esas experiencias.

—En este momento esto está pasando en Alemania, por ejemplo en Stuttgart con respecto de la discusión sobre la nueva estación de trenes; existen muchos centros en que se desarrolla esta forma de hacer política.

—Sí, estamos viviendo cosas muy similares en Francia, y en los países asiáticos están sucediendo cosas sumamente interesantes. Tengo confianza, pienso que van a proseguir su camino, que escucharemos todavía mucho más sobre estos procesos. Las ideas que discutimos aquí ya las conocemos demasiado bien. Todos saben que no se puede volver a hacer lo mismo que se hizo en la Unión Soviética. Pero, para regresar a la filosofía, hay que contraponer el concepto de excepción inmanente al de representación, mostrar que en verdad no pertenecen al mismo género, incluso cuando, desde una perspectiva histórica, a menudo se comprendió la excepción

inmanente en el sentido de una representación. El ejemplo típico son las aventuras del concepto “proletariado”, pues para Marx el “proletariado” era una excepción inmanente. Sin importar cuánto trabaje en la sociedad, no se lo reconoce: se lo abandonó, era invisible para la sociedad, no tenía responsabilidad alguna. Era un sujeto al que se le negaba que lo fuera y al que se lo había reducido a su mera fuerza de trabajo. Era típicamente aquello que no podía ser representado. La idea del partido del proletariado es una absoluta paradoja, que tiene una historia muy larga y terrible. Y todavía perdura en nuestro tiempo. Esto es lo que tengo para decir sobre la cuestión.

—*Con esto ya regresamos, una vez más, a la política.*

—Sí, pero mi punto inicial era precisamente la poesía.

—*Volvamos entonces a la poesía, al amor, a la familia. ¿También estas excepciones pueden aparecer como inmanentes en ámbitos que no sean el de la política? ¿Es posible ser un sujeto en el amor, la creación artística, las matemáticas?*

—Creo que se puede demostrar muy bien de qué modo se produce una nueva visión de la matemática gracias a la excepción inmanente del estado actual de la matemática. Hay un matemático genial, que también es un pensador extraordinario, el matemático francés Galois, el inventor de la teoría de grupos. Él afirma, de manera esencial, que todas las grandes creaciones de la matemática se producen gracias a la realización de aquello que de manera inconsciente quedó en nuestros predecesores. Los matemáticos previos lo habían pensado, pero sin saber que lo habían pensado.

En aquello que produjeron no se ve que lo habían pensado, porque no pudieron extraer las consecuencias de eso. Lo pensaron pero sin

conciencia plena. Esta es una descripción de una excepción inmanente. El discurso matemático es totalmente explícito, y cuando en ese discurso hay algo que no se sabe, entonces esto se expresa en síntomas, en pruebas incompletas, en ensayos que no desembocan en nada. De este modo, muestra cómo sus propios descubrimientos del concepto de grupo estaban vinculados también con el estado de la matemática de su época –la particularidad– y cómo a la vez se habían desplazado y opuesto a ese estado, no eran visibles; en fin, constituían una excepción respecto de lo que sostenían los matemáticos de su tiempo. Por lo tanto, estamos ante una categoría válida, y la categoría de la representación, por otra parte, también lo es; porque, después de un cierto tiempo, se impone el nuevo descubrimiento, se vuelve objeto de la teoría, se escriben manuales para la enseñanza, y así pierde su capacidad creadora, se transforma en simple material de aprendizaje.

—Eso mismo sucede en el ámbito de la filosofía académica.

—Exactamente, y se trata de procesos que yo he intentado describir; he dejado en evidencia que en las ciencias hay gente que pretende fijar un estado de la ciencia, sin ver que la ciencia está en proceso de cambio. En las artes, esto es el academicismo; en la política es la representación, el Estado. En el ámbito amoroso, en realidad, es la destrucción del amor por las obligaciones familiares. Se puede observar con claridad que aquello que amenaza a esta excepción –para mayor detalle: su regreso al orden establecido– puede describirse con mucha precisión para los cuatro dominios que mencioné y que llamo los cuatro grandes procesos de la verdad: las ciencias, las invenciones políticas o la política de la emancipación, las artes y el amor. Con una formulación más abstracta, se puede decir que a la política concierne el destino de la colectividad, el "estar juntos", para decirlo en términos de Hannah Arendt. A las ciencias concierne el conocimiento, la naturaleza, las leyes objetivas, y las matemáticas son el símbolo del pensamiento, del puro ser. A las artes, creo, concierne el concepto de forma: ¿qué es una forma? Las artes son, en diferentes ámbitos, el proyecto de dar forma al material sensible. Se trata del vínculo entre lo sensible y la

forma. La excepción inmanente en el ámbito del arte es siempre el momento en que algo que se considera informe ingresa en la forma. Es lo que sucede típicamente en el momento de la aparición de la pintura no figurativa. Antes sólo la figura era una forma. La desfiguración, lo no figurativo se transforma a su vez en forma; es un modelo universal. Así, las artes se ocupan de este vínculo con la forma. Por último, en el amor tal como yo lo entiendo, se trata de la cuestión de la diferencia, la cuestión existencial de la diferencia como excepción inmanente.

—¿Qué es lo que distingue a la familia del amor?

—La familia es al amor aquello que el Estado es a la política: está por fuera y por dentro a la vez. Por un lado, no se puede hacer ningún tipo de política sin ocuparse del Estado, al menos mientras exista el Estado. Pero tampoco se puede pensar que la política sea el poder del Estado, porque esto es estalinismo. Con la familia sucede algo parecido. No se puede pensar en el amor sin pensar también en la familia, a pesar de todo. Porque, en última instancia, el establecimiento del amor, el orden necesario de su particularidad, sigue siendo la convivencia, los niños, la organización del tiempo, la vida en común. Pero tampoco se puede reducir el amor a la familia, pues en cuanto uno hace esto, se recae en una visión utilitarista.

—¿No es acaso la familia la representación necesaria que amenaza la excepción inmanente del amor?

—Exacto, y es por eso que pienso que la familia es la representación que pone en riesgo al amor y que a la vez, es en parte inevitable. Del mismo modo, el Estado es la típica figura de la representación en la política. Al igual que, en cierto sentido, el academicismo es inevitable en el arte, aunque sea su enemigo.

—Exactamente eso quería preguntarte. ¿Sucede lo mismo en todos los ámbitos?

—En la ciencia, el academicismo científico es el momento en que la ciencia deja de ser un objeto de creación y pasa a ser un mero objeto de la currícula docente, sin importar que la enseñanza sea necesaria, como es obvio.

—¿Existen estrategias de protección de la excepción inmanente, aunque sepamos que la representación es inevitable?

—Este es el gran problema, el problema general, al que denominaría el problema de la organización. En realidad, la excepción inmanente siempre es muy frágil. Con sólo pronunciar el sintagma "excepción inmanente" basta para comprender la fragilidad del concepto. En general, la subjetivación se esfuerza no solamente por alcanzar la excepción inmanente, sino también por protegerla, por crear a partir de ella, por derivar sus consecuencias. Por este motivo, en el círculo de la excepción inmanente siempre sucede algo organizado: nada de representación, sino organización. En el arte, se pueden traer a colación las escuelas, a saber, las de los surrealistas o los simbolistas. Por ejemplo hay defensores del pop art. Y de ningún modo este fenómeno organizado es una representación.

—¿Pero no sigue siendo un paso hacia la representación?

—Es un paso hacia la representación, pero a la vez intenta ser lo contrario, porque se esfuerza por proteger la excepción inmanente, dándola a conocer.

—¿El contenido de la organización es diferente al contenido de la representación?

—La tentación es adquirir poder sobre la opinión pública y sobre el ambiente artístico. Si este elemento se transforma en el dominante, entonces esta organización, que antes protegía a la excepción inmanente, va a gerenciar un nuevo academicismo, el academicismo del futuro. No existe estrategia que garantice el éxito. Pese a todo, creo que la organización –a la que diferenciaría de la representación, porque no es necesario que toda organización se declare representativa– puede ser tan sólo la libre reunión de quienes quieran la excepción inmanente. Pienso que eso es lo que son siempre las escuelas en sus comienzos, y en el arte siempre han sido muy útiles. No sólo existieron, sino también impidieron que algo fuera aplastado por el academicismo. Dieron a conocer la excepción inmanente, indicaron que era universal, que allí había algo que era universal, que no se trataba de alguna locura aislada. En ocasiones, después de diez o veinte años se cerraron, y se convirtieron en representaciones.

—¿Pero por qué hasta ahora todo termina en representación?

—En el momento en que se transforma en representación, esto significa que el período inmediatamente creador de la cosa ha concluido, esto es normal. En esto soy hegeliano. Todo lo que nace merece perecer, dice Hegel.[*] Es verdad, las cosas tienen un fin. Esto no nos impide reactivar la excepción bajo sus diferentes formas. Tomemos como ejemplo las escuelas surrealistas posteriores a la Segunda Guerra Mundial: eran un verdadero academicismo, algo cerrado. Esto significa, por lo tanto, que el surrealismo en tanto fase creadora había concluido. Pero no por eso el surrealismo deja de ser algo universal, no es ahora algo menos universal. Cuando leo a André Breton, cuando leo Nadja, participo, como

nosotros decíamos antes, de su universalidad. Es la escuela surrealista, la que por otra parte ya no representa en absoluto a la universalidad, la ha perdido en la representación. Una excepción inmanente se caracteriza por el hecho de que –como tiene la figura de un comienzo– puede resucitar; luego de mucho tiempo puede ser reanimada, más allá de la representación. Esto es lo que yo llamo la reactivación o resurrección. Por otra parte, cuando propongo volver a la palabra "comunismo" también es un intento de reanimación. Yo sé muy bien que el estalinismo liquidó al comunismo, pero creo que el comunismo puede ser reanimado. También sé muy bien que las escuelas surrealistas de los años cincuenta mataron al surrealismo. No obstante, estoy convencido de que en algún momento habrá otra vez gente joven que lea el surrealismo y lo reclame para sí, que crearán un neosurrealismo, y que perdurará. Es exactamente lo que sucedió con el arte griego, que quedó olvidado durante toda la Edad Media, pero que reapareció en el Renacimiento. Es una verdadera resurrección. Y hay una resurrección todavía más fascinante, a saber, la de la matemática. La matemática en Occidente –dejemos de lado al mundo árabe porque es mucho más complicado– había desaparecido desde la época de los romanos. Pasaron siglos sin que alguien comprendiera textos como los de Arquímedes. No se sabía siquiera de qué trataban esos textos. Los copistas los copiaban sólo para dejarlos en las bibliotecas.

—¿Sin comprenderlos?

—Sin comprenderlos. E hizo falta que aparecería en el siglo XVI una nueva generación de matemáticos para que se descubriera con entusiasmo el texto de Arquímedes. Eso es una resurrección. En el fondo, sigo sosteniendo la idea (propia del cristianismo) de que cuando algo es verdadero tiene que volver a nacer. También por ese motivo escribí sobre San Pablo.

—Hablemos ahora de algo más banal. En lo que respecta a la economía de los países del Bloque del Este, en relación con la propiedad común, la

propiedad del Estado, ¿acaso tienes ideas sobre qué métodos se podrían utilizar para organizar la producción? Si buscamos remedios contra los excesos del capitalismo, ¿cómo podemos organizar la propiedad?

—Aquí nos encontramos con un problema doble. En realidad, si lo consideramos de manera puramente teórica, todos pueden ver que existen tres tipos de propiedad, y no dos. Está la propiedad privada así como la propiedad colectiva, cooperativa, común, y también existe la propiedad del Estado. Los motivos para que la segunda fórmula sea imprecisa y quedase relegada residen en que las cooperativas pertenecen al orden capitalista, están sometidas a la ley del capitalismo general. Por otra parte, hubo experiencias con autogestiones colectivas, especialmente en el socialismo yugoslavo. Creo que hay que trabajar al respecto. Pienso que es una cuestión tan abierta que, para tratarla, deben echarse por la borda las normas capitalistas. Es el problema más complejo. Creo que el gran problema, que también es el mío, consiste en que, para los países socialistas, fue muy malo enredarse en una competencia con el mundo capitalista. En efecto, se volvió una obsesión la idea de que había que alcanzar al capitalismo como fuera; también, de manera secundaria, por razones militares. Incluso en China estaban convencidos de que en cinco años alcanzarían a Inglaterra.

—¿En lugar de establecer nuevos modelos?

—Justamente. En lugar de concentrar el pensamiento en establecer en el ámbito interno una verdadera propiedad colectiva. Así como luego de la evaluación de la Comuna de París se pensó que el modelo disciplinario militar sería inevitable para alcanzar el éxito, así –más de un siglo después– se pensó que la propiedad en el Estado autoritario era inevitable para lograr alcanzar al capitalismo, porque en el fondo la industria del Estado burocrático significa también el modelo militar en la industria. No se trataba de un verdadero modelo económico; lo que estaba en juego era un modelo militar que no sirvió de nada.

—Sucedió exactamente lo mismo con la economía de los países del Bloque del Este luego de la Segunda Guerra Mundial. Era una economía militar, pero no una economía socialista.

—Militar y no socialista. Esto muestra cuán lejos había llegado el partido en la representación, y no en el comunismo. Pienso que la expresión "socialismo de los cuarteles" es en realidad muy acertada, pues en el fondo se trata de la militarización generalizada de todo lo conocido. Ejércitos como esos son en tiempos de paz un universo inerte, salvaje e inerte. Es lo que señalaba sobre los países socialistas: existía una violencia terrible, que a la vez era la contracara de una enorme ineficiencia. Y eso resultaba improductivo.

—En los países del Bloque del Este había un despilfarro en cantidades absurdas.

—Despilfarros sin sentido, falsa producción, porque el modelo militar en la economía no sirve para nada. En el modelo militar se hace trabajar a la gente bajo coerción. En el capitalismo, el interés es económico, hay que trabajar para ganar un salario. ¿Qué es un trabajo colectivo eficiente que no sea mero trabajo asalariado ni pura coerción? Esto es lo que hay que tratar de indagar y comprender en las experiencias. Hay que lograr concitar el interés de la gente.

—Sí, la motivación tiene que reemplazar a la coerción.

—Las personas tienen que estar contentas con el éxito que obtienen.

—Hay experiencias de ese tipo, incluso en nuestra propia sociedad. De otro modo, no estaríamos aquí para discutir sobre filosofía y perspectivas sociales y políticas.

—Exacto, podemos mencionar gran cantidad de ejemplos, y hay que reflexionar sobre ellos. Es necesario reunirlos, ver qué se puede hacer con ellos. También hay que buscar modelos en otras esferas que no sean la política, por ejemplo en el ámbito de la matemática. Tengo muchos amigos matemáticos. Pueden pasarse noches enteras discutiendo acerca de un problema y lo hacen con pasión, aunque sea un problema ajeno al ámbito de sus intereses específicos. Y al final llaman por teléfono a otro matemático en China para decirle que encontraron un modelo extraordinario.

—Entonces tenemos modelos en la sociedad. Yo diría que estos modelos también pueden ser los filósofos que no pertenecen al academicismo.

—Hay filósofos que no son académicos, hay matemáticos que están encendidos por la pasión de las matemáticas. En cuanto a los pintores, me fascina que los más talentosos son personas que pintan el día entero. Pensemos en Picasso o en Matisse.

—¿Eso nos permite decir que cuando alguien logra "trabajar" de ese modo, tiene la posibilidad de vivir la excepción inmanente?

—En cierto modo, esto es lo que sería preciso generalizar. Se puede despertar la pasión de los trabajadores, es muy factible. Tuve ocasión de conocer a trabajadores apasionados con su trabajo, porque encontraron una manera mejor de resolver algo. Hay que admirar también a los obreros. Alguien que puede reparar una

máquina, ¡es capaz de hacer algo importante! Y, por otra parte, es un trabajador muy requerido. Hay un método para reparar una máquina que es mejor que otro. Pero esto debe reconocerlo la sociedad entera. En el socialismo hubo una caricatura de esto, porque en el fondo también –este es un punto dialéctico– hay que priorizar lo cualitativo por sobre lo cuantitativo si se quiere permanecer cerca de la excepción inmanente, de esto no cabe ninguna duda. Precisamente por esta razón el estajanovismo era un mero engaño porque sólo consistía en criterios cuantitativos. Y el problema nunca consiste en eso. Se trata, por el contrario, de encontrar los medios para obtener más carbón con la menor utilización de esfuerzos y con el mínimo de gastos posibles. Hasta ese momento, valía más aquel que más se esforzara o que trabajara toda la noche. Hacer prevalecer lo cualitativo por sobre lo cuantitativo es un principio absolutamente válido en lo que respecta al trabajo manual.

—¿Describe esto el núcleo de esta nueva forma de vida?

—Sí, por esto mismo era errado embarcarse en una competencia contra el capitalismo, que condujo a una competencia cuantitativa. Había que producir más, lo que llevaba a aumentar de manera compulsiva la productividad con los medios del capitalismo: con el control de la cadena de producción, de la fuerza de trabajo, de la productividad de cada trabajador individual y con la consecuencia de que había que despedir al trabajador que no lograba cumplir con su tarea.

—Esto es lo que se hace para cumplir con los requisitos de la maximización de la ganancia.

—Pero no es posible siquiera imaginarse un socialismo que tenga los mismos criterios que el capitalismo. Y yo ahora creo que en los

países socialistas aplicaban los mismos criterios que en los capitalistas (y además no eran capaces de cumplirlos).

—Pero ahora, no obstante, querría volver a una cuestión fundamental y preguntarte si puedes imaginarte la posibilidad de cambiar el concepto "comunismo" por otro término, otro concepto, para evitar las asociaciones negativas.

—Medité mucho sobre esta cuestión, tal como puedes imaginar. A fin de cuentas creo ahora que es más interesante rehabilitar la palabra que renunciar a ella. Desde un punto de vista intelectual, pienso que es más interesante aceptar que esta palabra estuvo implicada en una aventura terrible, aunque partiera de una voluntad inicial muy honorable. Esto le ha sucedido a esta palabra. ¿Tendríamos entonces que descartarla porque le sucedió esto? La tentación está allí, lo comprendo muy bien, pero es un poco como si uno abandonara el frente y se dirigiera hacia otra parte. Siempre es mejor reconocer que esto le ocurrió. A fin de cuentas todas las palabras tienen una historia dudosa. Seamos francos: cuando Bush afirma que él va a hacer la guerra contra Irak para instaurar la democracia, la "democracia" tampoco es aquí la gran cosa. También "democracia" es una palabra enferma. A fin de cuentas, ¿qué palabra no está enferma en la política? ¿Y qué palabra no está enferma en la ideología? Podríamos decir que el cristianismo fue la Inquisición, pero también puede ser algo muy distinto. Por ejemplo, si observamos la movilización hacia España en 1937 y 1938 de millones de obreros franceses que iban a combatir en la Guerra Civil Española, podríamos decir que formaban parte de un entusiasmo universal. Esto también existió dentro del comunismo. En el cristianismo existió la Inquisición, pero también San Francisco de Asís. Por lo tanto, la propia palabra transitó lo mejor y lo peor. Si tomamos alguna otra, le sucederá lo mismo; por necesidad –y esto que voy a decir ahora es hegeliano– la experiencia humana es dialéctica. Es contradictoria, y por lo tanto una palabra, cuanto más vigorosa es, tanto más expuesta está a lo peor. Esto significa también que será presa de la tentación del poder. Esta es la historia. Precisamente por eso digo que el drama del cristianismo es

Constantino; es decir, el momento en que el cristianismo se transforma en una religión de Estado.

—¿De otro modo el cristianismo habría tenido también el potencial de una excepción inmanente?

—Esta era su idea originaria. Tuvo esa idea, eso es seguro. Por eso, considero a San Pablo (en definitiva, al cristianismo primitivo) como el hecho fundamental de la historia de la humanidad. Incluso es interesante para nosotros, porque en el fondo el que el comunismo se haya convertido en un comunismo de Estado tiene consecuencias análogas a las de una experiencia ya conocida: que el cristianismo se haya convertido en una religión de Estado y haya torturado gente para convertirla. De hecho pueden encontrarse en la Inquisición exactamente las mismas historias sobre la autocrítica, el hecho de que es necesario confesar, acusarse a sí mismo de todos los pecados. Y después, a la hoguera. Y eso es el Estado, eso es el poder.

—Esto también se puede ver en el Islam.

—Por supuesto, es lo mismo. Y en todos los casos se puede decir: si se leen directamente las enseñanzas de Cristo, son justo lo opuesto. En San Pablo se dice que hay que dejar al César lo que es del César, no ocuparse del Estado. Marx nunca se imaginó un Estado marxista; para él no habría tenido ningún sentido, habría quedado muy asombrado.

—¿La experiencia de la excepción inmanente en el arte podría puede contaminar positivamente la política, la ciencia, la familia, el amor? Siento que se puede encontrar esta excepción inmanente en cualquier ámbito; hallarla en alguno puede permitirnos luego acceder a la

excepción inmanente en otros.

—Creo que sí. Yo diría que la vocación de la filosofía es considerar todas las experiencias de excepción inmanente que pueda (al menos, las contemporáneas). También por ese motivo me gusta referirme a Platón: en él es muy claro que la matemática se ve identificada como excepción inmanente posible, que así también sucede con la política, que en El banquete y en otros textos el amor está absolutamente presente en la transferencia. Y respecto de la poesía, Platón vive en discusión con ella; pese a todas las inquietudes y críticas, perdura una auténtica fascinación. Al preparar una nueva versión de la República, constaté que el texto está colmado de citas de poetas. Esto es extraordinario. Siempre se habla de la crítica de Platón a los poetas, pero no se mencionan sus constantes referencias a los poetas. Por añadidura, es uno de los más grandes prosistas de la lengua griega; entonces también es escritor. Todo me lleva a creer que en él, al igual que en otros autores, se encuentra de manera efectiva este tipo de preocupación por localizar la excepción inmanente en todo lugar en que pueda aparecer. En la vida personal, convertirse en sujeto en algún ámbito otorga valor al estatus de sujeto, y de esta manera tal vez se vuelva más abierto y sensible a otras posibilidades que se le ofrezcan. Se podría decir que por tendencia practicar la filosofía consiste en hacer esfuerzos por ser sabio, artista, militante, amante.

—Esto nos lleva otra vez hacia el comienzo de nuestra discusión sobre el potencial de la filosofía, que tuvo lugar en el Semper Depot (ex depósito de decorados teatrales) donde funciona el Taller de la Academia de Bellas Artes de Viena.

—El potencial de la filosofía es exactamente ese: preparar a las personas, sin importar quiénes sean, con la mayor profundidad posible, para que estén abiertas y disponibles para las experiencias de subjetivación.

—Ahora tenemos las categorías para describir esos procesos.

—Ya recorrimos no pocas categorías. Desde esta perspectiva, para los jóvenes, querría agregar de paso que quizás el libro más sencillo y completo que escribí sea el Manifiesto por la filosofía de 1989. Porque en ese pequeño libro se tratan con bastante claridad todos los temas de los que estuvimos hablando aquí.

—Hay una inquietud que me surgió en la época del socialismo de Estado. Muchos o casi todos los intelectuales de los países del Bloque del Este habían defendido y celebrado el socialismo real. Recuerdo que, cuando abandoné la Alemania del Este y llegué a la Alemania Occidental, me resultó tremendamente chocante el hecho de que toda la izquierda alemana, o al menos casi toda, había adherido al socialismo de Estado.

—¿En qué año ocurrió?

—En 1973. Incluso Habermas adhirió, ¿cómo puedes explicarlo?

—Más adelante Habermas cambió su posición al respecto.

—Sí, pero durante mucho tiempo sostuvo ese socialismo de Estado que a todas luces no era socialismo.

—Eso es algo que viví a gran escala en Francia. Basta con observar

la cantidad de intelectuales cercanos al Partido Comunista: nunca fue mi caso. Creo que la explicación es muy sencilla. El problema del intelectual en Occidente es su resistencia a los regímenes de Occidente. Su problema particular es qué hacer contra el capitalismo basado en la competencia. En el fondo sigue siendo clave la idea de que en otra parte hay una universalidad positiva, sobre todo si uno se remonta históricamente a la victoria de la revolución. Esto facilita una visión binaria entre el capitalismo malo, por un lado, y un intento que quizá no sea gran cosa pero es preferible, por otro lado. Creo que se trata de una forma sencilla de motivación, la idea de darse coraje en una guerra interior mediante una referencia exterior. Siempre fue un recurso muy efectivo.

—Pero entonces la idea universal desaparece.

—No, lo que desaparece es la idea de que lo universal está representado –esto se corresponde con la idea de representación–, esta es la idea de la patria del socialismo. Es muy difícil tener una convicción que esté libre de toda representación, pero aun así uno debería intentarlo. Es muy difícil porque te van a reprochar de manera constante que no existe tal cosa. La objeción es siempre: "No puede existir, y si no existe, es porque no puede existir". Eso ya se puede encontrar en Platón, pues al final del libro IX de la República, cuando expone su utopía, los jóvenes le dicen: "Sí, es muy bonito, pero no existe ni existirá jamás". Y Sócrates responde: "No existe, pero si no existe entre nosotros, bien podría existir en otra parte". Incluso él se imagina que eso debería existir en otra parte. Y yo creo que las masas, los intelectuales –y no solamente los intelectuales, conocí obreros comunistas, totalmente sinceros, verdaderos militantes, capaces de sacrificarse, capaces de acción– estaban convencidos de que Stalin era formidable. Y por mi parte considero perfectamente natural que ellos hayan preferido creerlo así.

—Yo creo que en ese caso se trata de una decisión.

—Ellos prefirieron creer eso y, por otra parte, siempre estaba la posibilidad de responder a lo que cualquiera pudiera objetar que eso era en verdad propaganda capitalista. Fue necesario esperar mucho tiempo. La crítica al socialismo real comenzó en la década de 1970. En el fondo es muy tardía y empezó no mucho antes de la caída del socialismo de Estado.

—En Francia siempre he podido comprender mejor esta posición de defensa del socialismo real, porque allí estaban bastante lejos de los países del Bloque del Este.

—Sí, los alemanes estaban más cerca, pero hubo algunos efectos muy peculiares producidos por la división de Alemania y por la Segunda Guerra Mundial.

—El antifascismo.

—La conciencia alemana es complicada.

—El argumento del antifascismo surtió su efecto a pesar de que no tenía sustento, incluso a pesar de que muchos fascistas estaban en el Partido Comunista.

–Fascistas recuperados, sí. Había legiones de ellos, pero en todas partes lograron persuadir de que el fascismo existía en Occidente y que en el Este ya no existía más, cuando en realidad muchos de ellos habían ingresado al Partido.

—Yo tampoco lo sabía; me enteré mucho después.

—Ya lo sé, pero ese es el poder político de la ficción. Y las ficciones desempeñan un papel muy importante, porque en verdad la ficción es también una forma de representación.

—Hay un punto que todavía no hemos tocado, el de los medios de comunicación y su papel en la política.

—Los medios son la propaganda, la propaganda moderna. Creo que se exagera demasiado el hecho de que las personas atribuyan un gran poder a los medios. Puedes considerar, por ejemplo, un pequeño pueblo francés en el siglo XVII, en el medio del pueblo hay una iglesia, cada domingo están todos reunidos allí, ¿y qué les cuenta el cura? El viejo aparato de propaganda se subestima mucho hoy: era muy poderoso. No deja de asombrarme que, cuando uno se pasea por Francia, encuentra en cada pequeño pueblo de montaña una iglesia gigante, a la que todos deben ir. Es como el Estado socialista.

—¿Entonces el poder de los medios actuales no sería superior al de los antiguos medios de comunicación?

—El poder no es ahora mayor, e incluso está muy debilitado, porque los medios ahora se contradicen mucho entre ellos. En cambio, antes existía un único aparato de propaganda y al final siempre se trataba de "¡Viva nuestro Señor, viva el Rey!" Es algo en lo que siempre pienso cuando dicen que en última instancia es casi imposible actuar porque los medios están en manos de los capitalistas. Es cierto, existe una propaganda, un aparato de

propaganda activo de manera constante, pero eso siempre ocurrió. Según lo veo, era mucho más poderoso y presente en las sociedades monárquicas. Por otra parte, siempre digo que las personas en Occidente olvidan todo esto cuando dicen “¡Viva la democracia!”, sin saber con mucha exactitud qué están diciendo al afirmarlo, tal como en el siglo XV todo el mundo gritaba “¡Que viva el Rey!”, incluso hombres muy honestos. Y todos los domingos iban a la iglesia y rezaban por “nuestro buen rey”, por Francia, por esto o lo otro. Los aparatos de propaganda arcaicos eran extremadamente poderosos.

■

* En verdad, la cita puede remontarse hasta el primer Fausto, vv. 1338 ss. [N. de T.]

Nota editorial

En marzo de 2012 Alain Badiou nos visitó unos días en ocasión del 25º aniversario de la editorial Passagen en Viena. Junto con el filósofo húngaro y ex disidente Mihály Vajda tuvimos una conversación sobre la resurrección del comunismo como alternativa social. El debate se llevó a cabo ante un público mayoritariamente juvenil en el Semper Depot, sede de la Academia de Bellas Artes de Viena, con la sala abarrotada de gente. Esto indicaba no sólo el gran interés en las tesis de Badiou, sino también la necesidad de pensar alternativas al capitalismo financiero contemporáneo y sus consecuencias destructoras de la sociedad. En los días siguientes sostuvimos con Alain Badiou dos conversaciones más sobre el mismo conjunto de temas y sobre cuestiones conexas y limítrofes, que por falta de tiempo no se trataron en el debate público. Para la presente publicación transcribimos estas charlas, las editamos y tradujimos al alemán.

En los últimos años Alain Badiou suscitó gran atención a escala mundial, ante todo por su exigencia de volver a la idea del comunismo. Gracias a esta tesis actualmente es, junto con Slavoj Žižek, el filósofo político contemporáneo más leído y más vigorosamente discutido.

La idea del comunismo de Badiou surge de sus teorías del sujeto y del acontecimiento; las legitima de este modo como un momento de una abarcadora imagen filosófica del hombre. La primera parte del libro muestra esta procedencia filosófica y la justificación del pensamiento político de Badiou. La segunda parte coloca en el centro de la cuestión los aspectos políticos e históricos de la organización social comunista. El libro ofrece de esta manera una imagen general de la posición filosófico-política de Badiou y explica sus pensamientos esenciales sobre el comunismo. A la vez, este volumen documenta nuestro disenso originario sobre el significado de la historia real del movimiento comunista y de los Estados

comunistas para evaluar la exigencia de relativizar la idea del comunismo, disenso que no se ha disuelto en las conversaciones.

Peter Engelmann